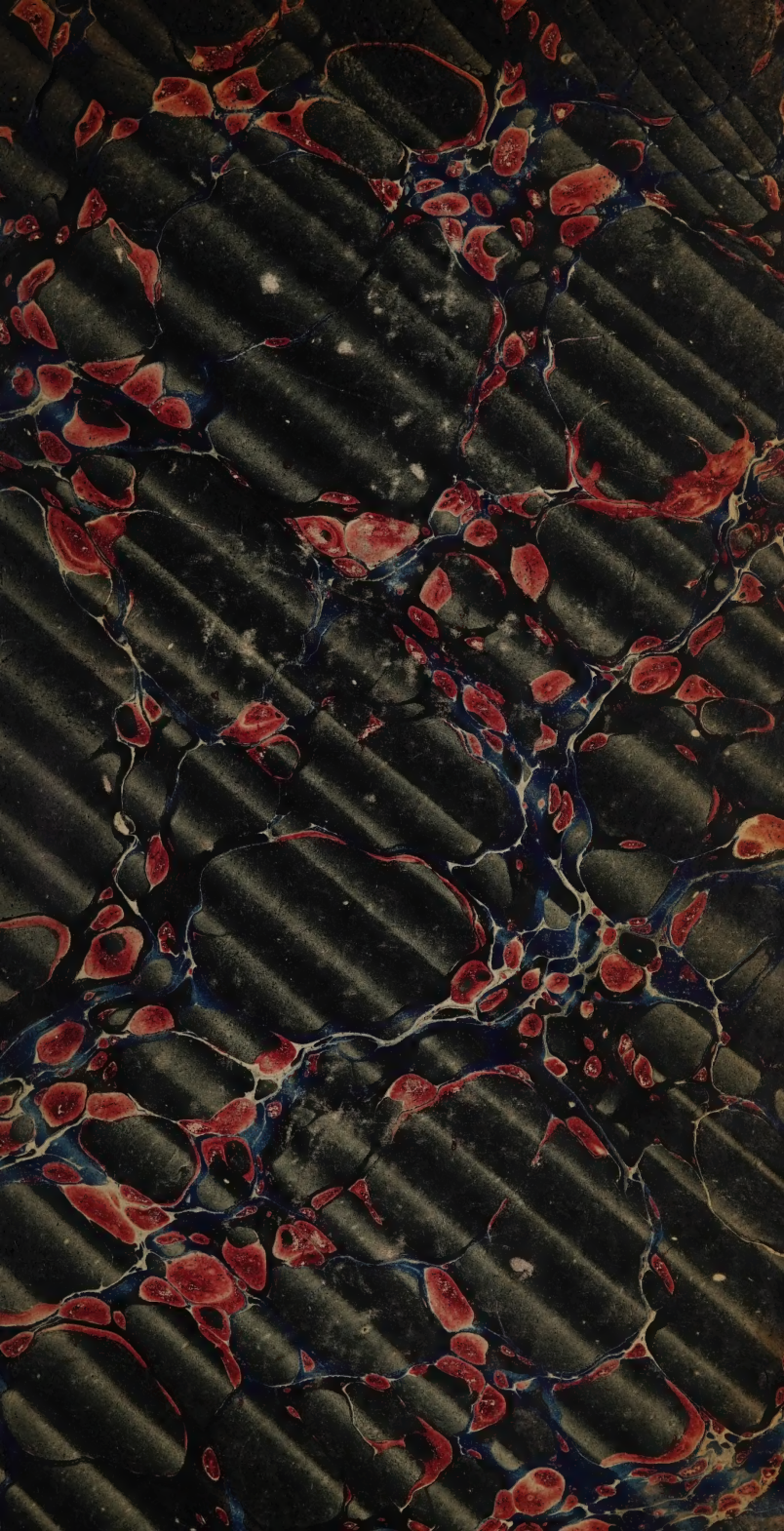

2.25.11

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Presented by A. G. Cameron, Ph.D.

Division BS1174

Section .H53

V.2

H. Clay Cameron
Nassau Hall
Sept 2nd 1852.

LIBRARY OF PRINCETON
FEB 27 1911
THEOLOGICAL SEMINARY.

Historisch-kritische Einleitung

in die

heiligen Schriften

des

alten Testaments

von

Dr. J. G. Herbst,
ordentlichem öffentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen

---

Nach des Verfassers Tode
vervollständiget und herausgegeben
von

Dr. B. Welte,
ordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Zweiter Theil.
Specielle Einleitung.

Zweite Abtheilung.
Die prophetischen und poetischen Bücher.

Karlsruhe und **Freiburg,**
Herder'sche Verlagsbuchhandlung.

1842.

Vorrede.

Im vorliegenden dritten Bande der Herbst'schen Einleitung rührt das erste und dritte Kapitel und die specielle Einleitung zu Obadja und Jona von dem Herausgeber her. Fragmentarische Vorarbeiten dazu waren zwar theilweise vorhanden, sind aber schon vor so geraumer Zeit niedergeschrieben worden, daß sie bei der Bearbeitung der bezeichneten Abschnitte nur wenige Hilfe gewähren konnten. Das Uebrige lag im Herbst'schen Manuscript ausgearbeitet vor, im Ganzen in demselben Zustande, wie in den zwei vorausgehenden Bänden, worüber in der Vorrede zum ersten Bande das Nöthige gesagt ist. Ergänzungen und Berichtigungen, die nicht bloß auf Versehen und falsche Citate sich bezogen, sind auf dieselbe Weise, wie in der vorigen Abtheilung, kenntlich gemacht worden.

Mit dem gegenwärtigen Bande ist die Herbst'sche Einleitung geschlossen, weil der sel. Verfasser, wie schon in der oben erwähnten Vorrede bemerkt wurde, nur die protokanonischen Bücher in seinen Plan aufgenommen hat. Zwar ist der Herausgeber gesonnen, auch noch die specielle Einleitung in die deuterokanonischen Bücher zu bearbeiten, und als ergänzenden Nachtrag zum Herbst'schen Werke der Oeffentlichkeit zu übergeben; diese Arbeit jedoch, von der er noch nicht einmal zu sagen vermag, ob sie auch nur sicher zur Vollendung gedeihen werde, wird jedenfalls eine von der Herbst'schen Einleitung unabhängige Stellung erhalten, und daher auch nach ihrem Erscheinen jene noch als ein Ganzes für sich zu betrachten sein.

Inhalt.

Zweite Abtheilung

der speciellen Einleitung.

Die prophetischen und poetischen Bücher des ersten alttestamentlichen Kanons.

Erster Abschnitt.

Die prophetischen Bücher.

Erstes Kapitel.

Der Prophet Jesaja.

		Seite
§. 1.	Lebensumstände und Zeitverhältnisse	1
§. 2	Inhalt des Buches	5
§. 3.	Anordnung des Buches	6
§. 4.	Für unächt gehaltene Abschnitte	9
	A. Aechtheit des zweiten Theiles.	
§. 5.	Vorbemerkung	9
§. 6.	Gründe für die Aechtheit	10
§. 7.	Prüfung der Gründe gegen die Aechtheit	21
	B. Aechtheit des ersten Theils.	
§. 8.	Aechtheit von Kapp. XIII. 1—XIV. 23, XXI. 1—10., XXXV.	33
§. 9.	Aechtheit von Kapp. XXIV—XXVII. und XXXIV.	37
§. 10.	Aechtheit von Kapp. XV. 1—XVI. 12., XIX 16—26., XXI. 11—27., XXIII.	41
§. 11.	Ueber Kapp. XXXVI—XXXIX.	44

Zweites Kapitel.

Der Prophet Jeremia.

§. 12.	Lebensumstände des Propheten	45
§. 13.	Inhalt seines Buches	47
§. 14.	Anordnung des Buches	48
§. 15.	Alexandrinischer Text des Jeremia	52
§. 16.	Fremde Bestandtheile	55
§. 17.	Schriftstellerischer Charakter	62

Drittes Kapitel.

Die Klaglieder des Jeremia.

Seite

§. 18. Name und Inhalt 63
§. 19. Verfasser und formelle Eigenthümlichkeit 66

Viertes Kapitel.

Der Prophet Ezechiel.

§. 20. Lebensumstände 68
§. 21. Inhalt des Buches 69
§. 22. Anordnung des Buches 70
§. 23. Integrität des Buches 72
§. 24. Schriftstellerischer Charakter 75

Fünftes Kapitel.

Der Prophet Daniel.

§. 25. Lebensumstände 76
§. 26. Inhalt 77
§. 27. Ist das Buch ächt? 78
§. 28. Vorgebliche Kennzeichen einer sehr späten Zeit 80
§. 29. Vorgebliche Unglaublichkeit des historischen und prophetischen Inhalts des Buches 90
§. 30. Fortsetzung 94
§. 31. Vorgebliche Tendenz des Buches Daniel 96
§. 32. Unmöglichkeit der Entstehung im Zeitalter der Makkabäer . . . 101
§. 33. Zeugnisse f. eine frühere Entstehung 103
§. 34. Entstehungsweise des Buches Daniel 104

Sechstes Kapitel.

Die zwölf kleinen Propheten.

A. Hosea.

§. 35. Lebensumstände und Zeitverhältnisse 106
§. 36. Inhalt 108
§. 37. Schriftstellerischer Charakter 109

B. Joel.

§ 38. Lebensumstände und Zeitverhältnisse 110
§. 39. Inhalt 111
§. 40. Vortrag 115

C. Amos.

§. 41. Lebensumstände und Zeitverhältnisse 115
§. 42. Inhalt 116
§. 43. Schriftstellerischer Charakter 117

D. Obadja.

Seite
§. 44. Lebensverhältnisse. Inhalt der Weissagungen 118
§. 45. Verhältniß Obadja's zu Jeremia 119
§. 46. Entstehungszeit der Weissagung 122

E. Jona.

§. 47. Inhalt 123
§. 48. Verschiedene Ansichten über denselben 124
§. 49. Hauptsächlichste Gründe, die für und gegen den historischer Charakter des Buches Jona vorgebracht werden 129
§. 50. Bedeutsamkeit dieser Gründe 132
§. 51. Zweck und Zeitalter des Buches 141

F. Micha.

§. 52. Lebensumstände und Zeitalter 142
§. 53. Inhalt 145
§. 54. Vortrag 146

G. Nahum.

§. 55. Vaterland und Zeitalter 147
§. 56. Inhalt 149
§. 57. Vortrag 149

H. Habakuk.

§. 58. Zeitalter 149
§. 59. Inhalt 151
§. 60. Vortrag 152

I. Zephanja.

§. 61. Lebensumstände und Zeitverhältnisse 152
§. 62. Inhalt 156
§. 63. Vortrag 156

Die Propheten nach dem Exil.

§. 64. Vorbemerkung 156

K. Haggai.

§. 65. Lebensumstände und Zeitverhältnisse 158
§. 66. Inhalt. Vortrag 158

L. Zacharja.

§. 67. Lebensumstände und Inhalt seines Buches 160
§. 68. Aechtheit von Kap. IX—XIV 161
§. 69. Fortsetzung 163

M. Maleachi.

§. 70. Zeitverhältnisse 168
§. 71. Inhalt und Vortrag 171

Zweiter Abschnitt.

Die poetischen Bücher.

Erstes Kapitel.

Das Buch Hiob.

Seite

§. 72. Inhalt 172
§. 73. Das Buch Hiob ein Dichterwerk 176
§. 74 Demselben liegt aber eine historische Thatsache zu Grunde . . . 178
§. 75. Sinn des Gedichtes 179
§. 76. Scene des Buches 181
§. 77. Das Buch Hiob ist israelitischen Ursprungs 182
§. 78. Zeitalter 184
§. 79. Fortsetzung 189
§. 80. Fortsetzung 196
§. 81. Einwendungen gegen einige Theile des Buches 197

Zweites Kapitel.

Die Psalmen.

§. 82. Name derselben. Lyrische Poesie bei den Hebräern 203
§. 83. Inhalt 205
§. 84. Ueberschriften 206
§. 85. Verfasser 211
§. 86. Sammlung und Eintheilung der Psalmen 214

Drittes Kapitel.

Die Sprüche Salomo's.

§. 87. Inhalt und Charakter 217
§. 88. Anordnung des Buches 218
§. 89. Verfasser. Sammlung 220
§. 90. Fortsetzung 225

Viertes Kapitel.

Das hohe Lied.

§. 91. Name und Inhalt 226
§. 92. Einheit 228
§. 93. Zeitalter 231
§. 94. Gegenstand 232

Fünftes Kapitel.

Der Prediger.

§. 95. Inhalt 241
§. 96. Lehre des Buches 242
§. 97. Anlage des Buches 246
§. 98. Name 247
§. 99. Verfasser und Zeitalter 249

Zweiter Theil.

Zweite Abtheilung.

Die prophetischen und poetischen Bücher des alten Testaments.

Erster Abschnitt.

Die prophetischen Bücher.

Erstes Kapitel.

Der Prophet Jesaja.

§. 1. Lebensumstände und Zeitverhältnisse.

* Jesaja (ישעיהו Ἡσαΐας) war, der Ueberschrift seiner Weissagungen zufolge, der Sohn eines sonst ganz unbekannten Mannes, Namens Amoz (אמוץ). Die Meinungen, daß derselbe mit dem Propheten Amos einerlei Person (1) oder ein Bruder des jüdischen Königs Amazja gewesen sei (2), sind von keinem Gewichte. Die erstere ist augenscheinlich nur durch die ungenaue Schreibweise der **LXX** veranlaßt worden, welche die ganz verschiedenen Namen אמוץ und עמוס gleichförmig mit Ἀμώς ausdrückten, worauf schon Hieronymus aufmerksam gemacht hat (3); und die zweite ist eine gemaristische Behauptung, die ebenso augenscheinlich nur die Aehnlichkeit der Namen אמוץ und אמציה zum Grunde hat (4).

Welchem Stamme oder Geschlechte Jesaja angehört, ist ungewiß; daß er aber jedenfalls ein Angehöriger des Reiches Juda

---

(1) Wie mit Clemens von Alexandr. einige alte Kirchenschriftsteller glaubten (Vgl. Karpzov. Introd. Part. III. pag. 92).

(2) Wie der Talmud (Megill. fol. 10. col. 2.) versichert.

(3) Praefat. in Comment. in Amos.

(4) Vgl. Gesenius, Commentar über den Jesaja I. S. 4.

war, erhellt nicht nur daraus, daß er in seinen prophetischen Reden regelmäßig bloß dieses, und das Reich Israel nur selten, berücksichtigt (1), sondern noch mehr daraus, daß Jerusalem als sein beständiger Aufenthaltsort und alleiniger Schauplatz seiner prophetischen Wirksamkeit erscheint (2).

Ueber die Zeit, wann er diese begonnen, kann kein Zweifel sein, da er selbst auf's Bestimmteste das Todesjahr des Königs Ussia als den Anfangspunkt derselben bezeichnet (VI. 1.), und die Gründe, warum Manche ihn schon im Anfang der Regierung Ussia's oder doch geraume Zeit vor dessen Tode als Prophet auftreten lassen, ohne Bedeutung sind (3).

Die Dauer seiner prophetischen Thätigkeit ist deßungeachtet noch ziemlich lang, selbst wenn man annimmt, daß er noch früher als der jüdische König Hiskia gestorben sei. Aber diese Annahme hat nicht einmal etwas Erhebliches für sich (4), sondern viel-

---

(1) Knobel, der Prophetismus der Hebräer. II. 176.

(2) Hitzig, der Prophet Jesaja. S. XXXIII. — Knobel, a. a. O.

(3) Für's Erstere wird angeführt, daß er eine Biographie Ussia's geschrieben, für's Letztere, daß im sechsten Kapitel nicht seine anfängliche Berufung zum Prophetenthum beschrieben sei, weil ja manche Weissagungen vorausgehen. Allein eine Biographie Ussia's hätte Jesaja ohne Zweifel noch schreiben können, wenn er auch lange nach dessen Tode erst Prophet geworden wäre; und daß die dem 6. Kapitel vorausgehenden Weissagungen auch in eine frühere Zeit fallen, als die in demselben beschriebene Vision, ist nicht nur eine unerwiesene, sondern falsche Annahme, weil jene Weissagungen in die Regirungszeit Ussia's gar nicht passen. Die etwas bestimmtere Fassung dieser Ansicht aber, daß Jesaja die Weissagungsgabe auf einige Zeit verloren, weil er den Ussia nicht am gesetzwidrigen Räuchern gehindert, später jedoch dieselbe wieder erhalten habe, ist ohnehin ohne allen Grund (Vgl. Gesen. Comment. I. S. 5—7.).

(4) Im 14ten Jahre Hiskia's war Jesaja noch thätig, und obwohl unter seinen Weissagungen keine vorkommt, die erwiesener Maaßen in eine spätere Zeit fiele, so ist doch z. B. bei Kap. 19 eine spätere Abfassung wenigstens nicht unwahrscheinlich. Zwar hat schon Abenesra gegen die Ueberlieferung, daß Jesaja erst unter König Manasse gestorben sei, eingewendet, dieses würde in der Schrift nicht verschwiegen sein, wenn es auf Wahrheit beruhte; und Karpzov u. A. stimmen ihm bei und meinen, schon die Ueberschrift widerspreche jener Ueberlieferung, weil sie den Manasse nicht mehr nenne. Allein daß die Folgerung aus dem Schweigen der Schrift hier von keiner Bedeutung sei, leuchtet von selbst ein; und in Betreff der Ueberschrift hat schon Abarbanel bemerkt, daß Manasse nicht genannt sein könne,

mehr die Nachricht gegen sich, daß Jesaja eine Lebensbeschreibung des Königs Hiskia verfaßt habe (2 Chron. XXXII. 32) (1). Wir müssen daher die alte Ueberlieferung, daß Jesaja erst unter König Manasse gestorben sei, wenigstens für überwiegend wahrscheinlich erklären, obgleich wir in dem Berichte, daß und wie ihn dieser König habe zersägen lassen, nur eine Ausgelassenheit der rabbinischen Phantasie erblicken können (2). In diesem Falle erhalten wir, da Jotham 16, Achas 16, und Hiskia 29 Jahre regierte, etwa 63—64 Jahre für die prophetische Wirksamkeit Jesaja's, was allerdings eine lange Dauer ist, aber doch gewiß keine so lange, daß man mit Jahn das Todesjahr Jotham's als Anfang seines Prophetenamtes anzusehen und demgemäß in der Ueberschrift (I. 1.) den Namen Ussia zu streichen und im ersten Vers des 6. Kap. statt Ussia Jotham zu setzen hätte (3).

---

wenn Jesaja unter ihm keine prophetische Reden mehr gehalten habe, und vielleicht in den ersten Jahren seiner Regierung getödtet worden sei. Dazu kommt noch, daß die Ueberschrift überhaupt nur auf die gegen Juda und Jerusalem gerichteten Weissagungen sich bezieht.

(1) Die hier gebrauchten Worte der Chronik gestatten die Annahme nicht, daß der Chronist nur unsere Weissagungen Jesaja's, und „insbesondere Kap. 36—39 gemeint habe" (wie Gesenius a. a. O. S. 26. wenigstens für möglich hält); denn die Chronik bezeichnet die angeführte Schrift Jesaja's als eine vollständige Lebensbeschreibung Hiskias: ויתר דברי יחז' וחס' וג'.

(2) Manasse soll nämlich den Propheten wegen einer tadelnden Weissagung verfolgt haben, dieser vor ihm geflohen und auf der Flucht von einem dürren Baume oder einer Ceder verschlungen worden sein; der Baum wurde sofort zersägt und es floß Jesaja's Blut heraus, und als die Säge an seinen Mund kam, verschied er (Vgl. Gesen. Comment. I. 1. S. 10 ff.)

(3) Jahn meint, Jesaja müsse bei seiner Berufung zum Prophetenamte wenigstens 30, und somit im 15. Regierungsjahre Hiskia's schon gegen 80 Jahre alt gewesen sein, und könne somit nicht mehr soviel Lebhaftigkeit gehabt haben, als er im genannten Jahre beweise (Jes. XXXVI — XXXIX.). Allein die Annahme, daß Jesaja bei seiner Berufung zum Prophetenamte wenigstens 30 Jahre alt gewesen sein müsse, hat Jahn (Einleitg. II. 435.) sehr ungenügend damit begründet, daß Jesaja nicht wie Jeremia bei seiner Berufung sich mit seiner Jugend entschuldige; denn er entschuldigt sich ja überhaupt mit nichts, und man darf in solchen Fällen die Persönlichkeiten und Zeitverhältnisse, die beide bei Jesaja und Jeremia ganz verschieden waren, nicht übersehen. Gesetzt aber, Jahn's Annahme

Die öffentliche Hauptwirksamkeit Jesaja's fällt jedoch jedenfalls in die Zeiten Acha's und Hiskia's. Ersterer war ein schwacher, zum Götzendienst geneigter, von einer irreligiösen Partei mißleiteter König, unter welchem von den verbündeten Israeliten und Syrern der wahren Gottesverehrung eben so sehr als der Unabhängigkeit des jüdischen Staates die größte Gefahr drohte. Diese suchte aber der König durch ein wo möglich noch gefährlicheres Mittel, die Herbeirufung der großen und gegen die Hebräer nie freundlichen assyrischen Macht abzuwenden. Zu ähnlichen Schritten ließ auch noch sein Sohn Hiskia, ein sonst guter und religiöser König, durch untheokratische Rathgeber sich verleiten. Um nämlich sein Land von dem assyrischen Drucke, den die Unbesonnenheit seines Vaters über dasselbe gebracht, wieder zu befreien, suchte er mit Aegypten und Aethiopien Schutzbündnisse zu schließen, die nicht weniger Gefahr drohend waren, als das frühere Bündniß mit Assyrien. Unter diesen Umständen bot nun Jesaja Allem auf, den König und die Großen zu bessern Gesinnungen und Maaßnahmen zu bewegen und namentlich gegen die Hilfe eroberungssüchtiger Nachbarvölker mißtrauisch zu machen, und dagegen festes Vertrauen auf Jehova als den allein wahren Retter zu erwecken. Und daß seine derartigen Bemühungen nicht vergeblich waren, zeigt außer Anderm besonders der historische Bericht Jes. **XXXVI—XXXIX.**, aus welchem auch erhellt, daß Jesaja wenigstens in der späteren Zeit seines Lebens bei König und Volk in ungewöhnlich großem Ansehen gestanden, und durch seinen Rath, um den er gerade in den gefährlichsten und verzweifeltsten Lagen des Reiches am dringendsten angegangen wurde, auf das öffentliche Wohl und selbst den Fortbestand des jüdischen Staates entscheidenden Einfluß gehabt habe.

Die Ansicht übrigens, daß Jesaja sogar der Erzieher des Königs Hiskia gewesen sei (1), ist nicht mit Unrecht als grundlos abgewiesen worden (2); denn es ist höchst unwahrscheinlich, daß

---

sei richtig, so wird doch ein Prophet von Jesaja's Kraft und Energie auch in einem Alter von 80—90 Jahren noch nicht gerade geistesschwach sein müssen.

(1) Augusti, Einleitung. 2. Ausg. 1827. S. 290.

(2) Gesenius, Commentar Seite 15. — Hitzig, der Prophet Jesaja. Seite **XXXVI.**

der götzendienerische Achas, der dem Propheten nichts weniger als gewogen war, ihn zu einem solchen Amte bestimmt habe. Auch die Meinung, daß er Reichsannalist gewesen sei, ist nicht haltbar; denn einerseits wird neben Jesaja ein Reichsannalist genannt (XXXVI. 3. 22.), und andererseits wohnte der Prophet fern von der königlichen Residenz (2 Kön. XX. 4. Jes. XXXVII. 2.) und scheint weit weniger in der Nähe des Königs gewesen zu sein, als es ein Reichsannalist wohl sein mußte.

§. 2. Inhalt des Buches.

* Das Buch der Weissagungen Jesaja's zerfällt in zwei dem Inhalte nach sehr verschiedene Theile. Der erste derselben, Kap. I bis XXXIX. umfassend, beschäftigt sich meistens mit der Gegenwart und nähern Zukunft des Propheten, weniger mit der noch fernen Zeit des babylonischen Exils und des messianischen Reiches. Die meisten Reden dieses Theiles sind entweder gegen das Reich Juda oder gegen auswärtige Völker gerichtet; die erstern beziehen sich theils auf die politischen Gefahren, welche dem Reiche Juda unter Jotham und Achas von den verbündeten Israeliten und Syrern und später besonders unter Hiskia von den Assyrern drohten, theils auf die überhandnehmende Sittenlosigkeit des Volkes und seiner Führer, welche keine bessere Zukunft erwarten, sondern nur immer härtere göttliche Strafgerichte befürchten ließ. Jesaja's Hauptbestreben geht hier dahin, einerseits den König und das Volk von allen untheokratischen Schritten, namentlich von Bündnissen mit auswärtigen Völkern, abzuhalten (VII. 11—20. XXX. 2 — 7. XXXI. 1—3.), das übermüthige Vertrauen auf große Kriegsmacht, feste Städte und überhaupt menschliche Hilfe herabzustimmen (II. 7. IX. 8—11. XXII. 8—11. XXXI. 1—3.), und dagegen zur ruhigen Zuversicht auf Jehova's Schutz und Beistand, der seinen wahren Verehrern nicht fehlen werde, aufzumuntern (VII. 9. VIII. 13. 17—20.); andererseits aber gerade auf die wahre Verehrung Jehova's mit allem Ernste zu dringen, und namentlich der religiösen Aeußerlichkeit und Scheinheiligkeit (I. 11—17. XXIX. 13. 14.), sodann der Habsucht und Prachtliebe (V. 8—10. IX. 9. X. 2.), der Bestechlichkeit und Raubsucht (I. 21—23. III. 14. 15. V. 22. X. 1. 2.), der Schwelgerei und Abgötterei (I. 2—4. II. 6—8. III. 16—26. V. 11. 22. XXX. 22. XXXI. 7.) bei den Angesehenen sowohl als beim

Volke entgegenzuwirken und die unausbleiblichen Folgen davon in nahe Aussicht zu stellen. — Den auswärtigen Völkern, den Babyloniern (XIII—XIV. 23. XXI. 1—10.), Assyriern (X. 5 ff. XIV. 24—27.), Philistern (XIV. 28—32.), Moabiten (XV. XVI.), Syrern (XVII.), Aegyptern (XVII. 12 ff. XVIII. XIX.), Tyriern (XXIII.), welche zum Theil als Werkzeuge Gottes zur Bestrafung Israels erscheinen, wird für Ihre Feindseligkeiten gegen das theokratische Volk, ihren empörenden Uebermuth, ihre Verachtung gegen den wahren Gott der Untergang gedroht. Außerdem enthält dieser Theil noch Drohungen gegen Israel (IX. 7—X. 4.) und gegen den Hofbeamten Sebna (XXII. 15 ff.), und kurze Aussprüche über Duma und Arabien (XXI. 11—17.), nebst einigen geschichtlichen Nachrichten (VII. 1 ff. XX. XXXVI — XXXIX.).

Der zweite Theil, Kap. XL—LXVI. umfassend, macht ein für sich bestehendes, gut zusammenhängendes und wohlgeordnetes Ganzes aus, in welchem das Ende des babylonischen Exils und die Rückkehr der Exulanten in ihre Heimath verheißen und in verschiedenen Wendungen und Bildern weissagend beschrieben wird. Indem aber der Prophet das große Glück dieser Wiederbegnadigungsperiode Israels seinem Volke nach allen Hauptmomenten zur Anschauung zu bringen sucht, und dabei seinem prophetischen Blicke die nacherilische und messianische Zeit sich nicht scharf unterscheidet, sondern zum Theil in einanderfließt, so geht seine Rede wiederholt auf die messianische Zeit und den Messias selbst über, durch den ja in der That erst die nacherilische Periode eine wahrhaft segensvolle für das auserwählte Volk wurde, und es kommen sofort in diesem Theile auch die wichtigsten messianischen Weissagungen vor, in denen namentlich das Leiden, der Tod und die Verherrlichung des Messias so deutlich und speciell geweissagt werden, wie in keiner andern alttestamentlichen Schrift.

§. 3. Anordnung des Buches.

* Im ersten Theile sind Jesaja's Weissagungen nicht durchaus chronologisch geordnet. Schon die Einweihungsvision, welche doch die früheste dem Propheten gewordene Offenbarung sein muß, kommt erst im sechsten Kapitel vor. Sodann Kap. XIV. 28—32 und XVII. 1—11 sind zwei Abschnitte aus Achas' Zeit, nachdem schon mehrere aus Hiskia's Regierung vorausgegangen sind.

Ferner Kap. XIX. wird gern für eine der spätesten Weissagungen Jesaja's ausgegeben (1), und ist ohne Zweifel auch wirklich später, als der Abschnitt XXVIII—XXXIII., und dieser wahrscheinlich sogar noch früher entstanden als Kap. XXII. 1—14. — Solche Erscheinungen berechtigen nun jedenfalls zu der Annahme, daß der Prophet selbst seine in diesem Theile enthaltenen Weissagungen mehr oder weniger vereinzelt aufgeschrieben und ein Späterer erst sie in die jetzige Sammlung gebracht habe. Uebrigens ist die chronologische Unordnung in diesem Theile nicht so groß als man mitunter auch behauptet hat. Die Weissagungen über Juda aus der frühesten Wirkungszeit des Propheten von Ussia bis Achas sind zusammen- und vorangestellt und die späteren aus Hiskia's Zeit folgen nach. Dieß kann auch als allgemein zugestanden betrachtet werden, zumal in Betreff der 12 ersten Kapitel und bei den nachfolgenden wenigstens insofern, als sie (soweit man sie nicht für unächt hält) nur mit zwei kleinen Ausnahmen sämmtlich in Hiskias Zeit eingewiesen werden (2). Wir werden daher ohne Anstand behaupten dürfen, daß der Sammler dieser Weissagungen im Ganzen zwar die chronologische Ordnung beabsichtigt habe, aber theils der inhaltlichen Verwandtschaft zu Liebe, theils weil ihm die Entstehungszeit einzelner Stücke nicht hinlänglich bekannt war, oder aus anderen Gründen, von derselben auch abgewichen sei. Unter solche Abweichungen aber, von denen die auffallendsten vorhin berührt wurden, dürfen dann die hinter dem 12. Kapitel vorkommenden Weissagungen über auswärtige Völker, deren Aechtheit vorausgesetzt, nicht gezählt werden, weil sie keine sichere Kennzeichen ihrer Entstehungszeit darbieten. Ebenso wenig einige andere Abschnitte, über deren Zeitalter die Meinungen der Kritiker so verschieden sind, daß schon daraus die Unsicherheit einer bestimmten Entscheidung über chronologische Stellung hinlänglich dargethan wird, wie z. B. gleich das erste Kap., welches bald in Ussia's, bald in Jotham's, bald in Achas', bald in Hiskia's Regierung versetzt wird (3), oder der nachfolgende Abschnitt Kap. II—IV., den man theils in Jotham's,

(1) Vgl. de Wette, Einleitung S. 292. — Ewald, die Propheten des A. B. I. S. 176.

(2) Vgl. de Wette, Einleitung S. 294.

(3) de Wette, a. a. O.

theils in Achas' Zeit entstanden sein läßt (1), oder Kap. **XXII.** 1—14. was bald während Sanheribs Zug gegen Jerusalem (2), bald während der Belagerung Jerusalems (3) entstanden sein soll, oder **XXII.** 15—25., was theils für älter (4), theils für gleichzeitig (5) mit dem vorausgehenden Abschnitt erklärt wird. In solchen Fällen thut man gewiß am Besten, wenn man, am Unbestrittenen festhaltend, das Bestrittene und an sich vielleicht mehrfacher historischer Beziehung Fähige, so lange in chronologischer Harmonie mit jenem auffaßt, als es ungezwungen geschehen kann.

Der zweite Theil ist, wie schon gesagt wurde, ein gut geordnetes einheitliches Ganzes, bestehend aus drei Abschnitten von je neun Kapiteln, die durch eigene Schlußverse (**XLVIII.** 22. **LVII.** 21 und **LXVI.** 24) begrenzt werden (6); und sofern hier von chronologischer Aufeinanderfolge des Einzelnen etwa geredet werden kann, sind die von Gesenius besonders gegen dieselbe erhobenen Zweifel von keinem Gewichte, wie Hitzig ausführlich nachgewiesen hat (7). Ohnehin kann dieser Theil nicht wohl bedeutend verschiedene Entstehungszeiten haben, sondern muß ungefähr zu gleicher Zeit entstanden sein; und es kann daher nur etwa noch nach seinem Zeitalter überhaupt gefragt werden. Auf diese Frage aber wird sich, dessen Aechtheit vorausgesetzt, keine andere Antwort geben lassen, als daß er in die spätere Lebenszeit Jesaja's gehöre, wo der Prophet bereits vom Schauplatz des

(1) de Wette a. a. O. S. 293 f.

(2) Gesenius, Commentar. I. 677. — Knobel, der Prophetismus der Hebräer I. 189.

(3) de Wette, Einleitung S. 294.

(4) Ebend.

(5) Gesenius, Comment. I. 695.

(6) Hiegegen hat zwar de Wette eingewendet: „es werde dadurch der in **LVI.** 9 eintretende Wendepunkt verdunkelt, während der gleiche Schluß von Kap. **XLVIII.** und **LVII.** kein wahres Eintheilungsmoment abgebe." Allein als einen wahren Wendepunkt des Ganzen jene Stelle anzusehen ist schon darum äußerst gewagt, weil Rüge und Strafedrohung gegen die Gottlosen nicht erst mit derselben beginnen, sondern schon früher vorkommen (**XLII.** 18—25. **XLIII.** 22—28. **XLVI.** 12. 13. **XLVIII.** 1. 18. 22. **LI.** 13.) und Tröstungen und Ermuthigungen, wie sie vorausgegangen sind, so auch nachfolgen (z. B. **LX—LXII. LXV.** 17—25.). Dagegen treten die bezeichneten Schlußverse sehr sichtlich als Abgrenzungspunkte besonderer Theile des Ganzen hervor (Vgl. Hitzig, der Prophet Jesaja S. 457 f.).

(7) Hitzig, der Prophet Jesaja S. 458 ff.

öffentlichen Lebens abgetreten war und in der Zurückgezogenheit mit den künftigen Schicksalen seiner Nation, deren Unterjochung und Wegführung nach Babel er noch öffentlich angekündig hatte, sich beschäftigte. In diesem Falle steht dann auch der historische Abschnitt **XXXVI—XXXIX.**, der sich noch auf Jesaja's öffentliche Wirksamkeit bezieht, ganz an seinem Orte, indem, was nachfolgt, auch wirklich einer späteren Zeit angehört.

§. 4. Für unächt gehaltene Abschnitte.

* In neuerer Zeit hat man dem Jesaja weit mehr als die Hälfte seiner Weissagungen abgesprochen, und die meisten derselben sehr geraume Zeit nach ihm, gegen das Ende des babylonischen Exils, oder auch nach demselben, entstehen lassen. Darunter gehören **A.** im ersten Theile die Abschnitte: Kap. **XIII—XIV. 23., XV. XVI. 1—12., XIX. 16—26., XXI. 1—10., XXIII. XXIV—XXVII., XXXIV. XXXV., XXXVI—XXXIX.**; **B.** im zweiten Theile Alles ohne Ausnahme, also Kap. **XL** bis **LXVI.**

A. Aechtheit des zweiten Theiles.

§. 5. Vorbemerkung.

* Wir beginnen mit der Frage nach der Aechtheit des zweiten Theiles nicht bloß, weil dieser der größte und wichtigste der bezeichneten Abschnitte ist, und seine Unächtheit mit der möglich größten Zuversicht behauptet wird, sondern hauptsächlich darum, weil die Einreden gegen die Aechtheit unserer jetzigen jesajanischen Weissagungen gerade von diesem Theile ausgegangen sind, und überdieß die Untersuchungen über die verdächtigten Abschnitte des ersten Theiles sich kürzer führen lassen, wenn jene Frage in Betreff des zweiten zuvor ihre Beantwortung erhalten hat.

In diesem zweiten Theile wurden zuerst von Koppe einzelne Abschnitte, wie namentlich Kap. 50., jedoch nur vermuthungsweise, einem im Exil lebenden Propheten zugeschrieben (1). Kaum war jedoch diese Vermuthung ausgesprochen, so bestritten fast gleichzeitig Döderlein (2) und Eichhorn (3) die Aechtheit des ganzen

(1) D. Robert Lowth's, Lordbischofs zu London, Jesaias, neu übersetzt ꝛc. 1779—81.

(2) Auserlesene theologische Bibliothek Bd. I. H. 11. S. 832. Bd. IV. H. 8. S. 574 f. Praef. ad Esai. lat. vers. ed. tert. pag. 12—15.

(3) Allgemeine Bibliothek der bibl. Literatur. Bd. II. S. 1044—1046. Einleitung in's A. T. §. 525—530.

zweiten Theiles. Ihnen folgten Justi, Paulus, Bauer, Rosenmüller, Augusti, Bertholdt, de Wette, Gesenius, Hitzig, Maurer, Knobel, Ewald (1) u. A.

So groß aber auch die Gelehrsamkeit und der Scharfsinn war, womit diese Kritiker ihre Meinungen zu begründen suchten, so wurde doch die hergebrachte Ansicht von den fraglichen Weissagungen durch sie nicht beseitigt, vielmehr suchten andere Gelehrte mit eben so viel Wissen und Geschick ihre Beweisführung zu entkräften, und den zweiten Theil dem Jesaja zu vindiciren. Die bedeutenderen derselben sind Hensler, Piper, Beckhaus, Jahn, v. d. Palm, Dereser, Greve, Möller, Hengstenberg, Kleinert, Scholz, Ackermann (2).

§. 6. Gründe für die Aechtheit.

* Wir glauben zuerst die Gründe für die Aechtheit vorlegen zu sollen, weil sich dadurch am besten einer sonst gar zu großen Weitläufigkeit in Besprechung der Gegengründe vorbeugen läßt. Es sind aber diese Gründe theils äußere, theils innere.

A. Unter den äußern Gründen nimmt 1) das traditionelle Zeugniß für die Aechtheit die erste Stelle ein. Dasselbe hat sich

---

(1) Justi, in Paulus' Memorabilien IV. 139., und nachher in seinen vermischten Abhandlungen I. 254 ff. II. 1—80. — Paulus, Clavis zum Jesajah S. 277. — Bauer, Einleitung ins A. T. §. 356. 357. — Rosenmüll. schol. in Jes. vol. III. pag. 1. seqq. — Augusti, Einleitung in's A. T. §. 208. — Gesenius, Commentar über den Jesaja II. 19 ff. — Hitzig, der Prophet Jesaja ꝛc. S. 454 ff. — Maurer, Comment. gramm. crit. in V. T. I. p. 386 seqq. — Knobel, der Prophetismus der Hebräer. II. 332 ff. — Ewald, die Propheten des A. B. II. 403 ff.

(2) Hensler, Jesaias neu übersetzt, mit Anmerkungen. 1788. — Piper integritas Jesaiae, a recentiorum conatibus vindicata. 1792. — Beckhaus, über die Integrität der prophetischen Schriften des alten Bundes. 1796. S. 12—239. — Jahn, Einleitung II. 458 ff. — v. d. Palm, Jesaja vertaald en opgehelderd. 1805. 3 Bde. — Dereser, der Prophet Jesaias als Fortsetzung des von Brentano'schen alten Testaments. 1808. — Greve, vaticiniorum Jesaiae pars continens carmina cap. 40 usque 56, 9. 1810. — Moeller, de authentia oraculorum Esaiae capp. 40—66. 1825. — Hengstenberg, Christologie des A. T. 1829. Thl. I. Abth. II. S. 172 ff. — Kleinert, über die Aechtheit sämmtlicher in dem Buche Jesaja enthaltenen Weissagungen. 1829. — Scholz, der Prophet Jesaias als Forsetzung des Dereser-Scholzischen alten Testaments. 1837. — F. Ackermann, introductio in libros sacros vet. Foederis. 1839. pag. 242. seqq.

von jeher und immer gleichmäßig zu Gunsten der Aechtheit ausgesprochen. Selbst die Gegner der Aechtheit läugnen dieß nicht und behaupten nur, daß es keinen Glauben verdiene, weil es bloß auf Mißverständniß beruhe, und der Glaube an die jesajanische Abfassung des Abschnittes nur durch die Verbindung desselben mit ächten Weissagungen Jesaja's veranlaßt worden sei (1). Wir dürfen uns daher selbst auf die neutestamentlichen Stellen, die den 2. Theil bestimmt als jesajanisch bezeichnen, wie z. B. Röm. X. 20. (2), eben so wenig berufen, als auf Sir. XLVIII. 22—25., wo von Jesaja fast nur mit Rücksicht auf den 2. Theil seiner Weissagungen die Rede ist (3), weil auch hier schon das bezeichnete Mißverständniß zum Grunde liegt. Allein jetzt entsteht die Frage, worin denn jene mißverständliche Verbindung des ersten und zweiten Theiles des jesajanischen Buches ihren Grund habe. Und die allein befriedigende Antwort auf diese Frage ist, daß zur Zeit, wo die jetzige Sammlung der jesajanischen Weissagungen veranstaltet wurde, auch der fragliche Abschnitt für jesajanisch gegolten habe. Die Gegenerinnerung, daß häufig auch anonyme Weissagungen mit den ächten Schriften eines Propheten verbunden seien, ist schon darum vergeblich, weil ein anonymer prophetischer Abschnitt, der an Umfang auch nur dem vierten Theile des fraglichen gleichkäme und mit den ächten Schriften eines bekannten Propheten verbunden wäre, doch jedenfalls in den alttestamentlichen Schriften etwas Beispielloses ist, und die Annahme, Jes. XL—LXVI. sei eine Zusammensetzung aus ursprünglich vereinzelten, von einander unabhängigen Stücken (4), durch die bereits anerkannte Einheit und Planmässigkeit des ganzen Abschnittes (5) beseitigt ist. Dazu kommt, daß man nicht

(1) Eichhorn, Einleitung. IV. 144 ff.

(2) Ueber mehrere solche Stellen und die häufige Benützung dieser Weissagungen in den neutestamentlichen Schriften vergl. Gesen. Comment. über den Jesaja I. 39.

(3) — Ἡσαΐας ὁ προφήτης ὁ μέγας, καὶ πιστὸς ἐν ὁράσει αὐτοῦ — — Πνεύματι μεγάλῳ εἶδε τὰ ἔσχατα, καὶ παρεκάλεσε τοὺς πενθοῦντας ἐν Σιών. Ἕως τοῦ αἰῶνος ὑπέδειξε τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ ἀπόκρυφα πρινὴ παραγενέσθαι αὐτά.

(4) Bertholdt, Einleitung. IV. 1370.

(5) Gesenius, Comment. II. 3 ff. — Rückert, hebräische Propheten ꝛc. Erste Lieferung. Leipz. 1831. S. 1. — Hitzig, Jesaja S. 457 ff. — de Wette, Einleitung. S. 289.

ein einziges sicheres Beispiel einer Verbindung, wie die vorberührte, nahmhaft machen kann, und der vorgeblich analoge Fall in den Weissagungen Zacharja's, auf den man sich am zuversichtlichsten beruft, nur mit Unrecht beigezogen wird. Damit fällt aber jene Gegenerinnerung ganz weg, und was aus dem vermeintlichen Mißverständnisse gefolgert wurde, schlägt in das Gegentheil um. Nicht die jetzige Verbindung des zweiten Theiles mit dem ersten hat die Ueberzeugung hervorgerufen, daß jener von Jesaja herrühre, sondern diese Ueberzeugung hat jene Verbindung veranlaßt. Und es bliebe jetzt nur noch die Vermuthung übrig, daß die Sammler der jes. Weissagungen, spätestens zu Esra's Zeit, sich über den Verfasser vielleicht geirrt hätten. Diese Vermuthung wäre aber ganz unstatthaft. Denn nach der Meinung der Gegner hat der Verfasser um's Ende des babylonischen Exils gelebt und geweissagt. Ist aber dieses der Fall, so war er ein Zeitgenosse Serubbabels und jener Familien, die mit diesem aus der Verbannung in die Heimath zurückwanderten, er hat dann gelebt unter den nächsten Vorfahren derjenigen, welche die prophetischen Schriften in ein Ganzes gesammelt haben, und ist, als Vermittler der erfreulichsten und trostreichsten Offenbarungen Gottes für sein Volk, diesem nothwendig am meisten theuer und unvergeßlich geblieben (1). Wer könnte es nun möglich denken, daß unter solchen Umständen sein Name und Andenken sogleich mit seiner Person wieder verschwunden sei? und wer es begreiflich finden, daß nach ein paar Generationen sogar auch noch seine Schriften einem Propheten beigelegt worden seien, der gegen zwei Jahrhunderte früher als er gelebt hatte. Nehmen wir vollends noch mit Hitzig an, der Verfasser sei ein noch in jugendlicher Blüthe und Kraftfülle stehender Mann gewesen (2), so kann er leichtlich noch Manche, die zu Esra's Zeit lebten, gekannt haben, wenn wir nicht etwa versichert werden, daß er gleich

(1) Die etwaige Gegenbemerkung, „daß die hebräischen Propheten nur äußerst selten (!) ihre Namen ihren Weissagungen vorsetzten," und somit mancher prophetische Ausspruch anonymisch verbreitet worden sei (Bertholdt, Einleit. IV. 1369.) ist schon darum ohne Bedeutung, weil wir doch jedenfalls sonst von keinem exilischen oder nachexilischen Propheten eine anonyme Weissagung haben.

(2) Der Prophet Jesaja. S. 470.

auf dem Rückwege aus dem Exil gestorben sei. Ueberdieß läßt sich auch nicht einsehen, warum man den fraglichen Abschnitt gerade dem Jesaja beilegte, wenn man ihn doch einmal unter die Obhut eines fremden Namens stellen wollte; denn so lange von Jesaja nur so viel bekannt war, als ihm die neuere Kritik lassen will, konnte man ihn nicht wohl für den ersten und wichtigsten Propheten ansehen (1); und wenn er über das Exil schlechterdings nicht weissagen konnte, so sollten das die Sammler seiner Schriften doch auch zu beachten im Stande gewesen sein, so wie ihnen auch die verschiedene Darstellungsweise beim ersten Anblicke auffallen mußte.

2) Verstärkt wird das Gewicht dieses Zeugnisses noch durch eine hier wichtige Stelle in den Weissagungen Sacharja's. Der Prophet sah sich veranlaßt, eine Belehrung über das rechte Fasten zu geben, und damit dieselbe um so mehr Gewicht erhalte, beruft er sich auf die Lehre früherer Propheten vom Fasten. Diese Lehre war, das Fasten an sich sei Gott keineswegs wohlgefällig, sondern vielmehr gleichgültig, was ihm aber wohlgefalle, sei: redlich Gericht halten und Liebe und Barmherzigkeit gegen einander üben, Wittwen und Waisen, Fremdlinge und Arme nicht bedrücken, und nichts Böses gegen einander im Herzen haben (Sach. VII. 4—12.). In den Schriften der frühern Propheten finden wir nur eine Stelle, welche eine nähere Belehrung über das Fasten ertheilt, und zwar eine Belehrung, die dem Inhalte nach so völlig mit der von Sacharja gegebenen übereinstimmt, daß er dieselbe nothwendig im Auge gehabt haben muß. Es ist die Stelle Jes. LVIII. 5 ff. Sacharja hält somit den Verf. dieser Stelle, und folglich auch das Stück, wovon dieselbe ein Theil ist, für einen der Propheten, die Jehova's Wort verkündeten, als Jerusalem bewohnt und ruhig war sammt ihren Städten rings herum (Sach. VII. 7.) Es wird einleuchten, daß sehr bedeutende Gegengründe erforderlich wären, um nur allein diese Auctorität aufzuwiegen.

3) Dazu kommt noch, daß manche Stellen, welche frühere Propheten mit dem zweiten Theile Jesaja's gemein haben, als Entlehnungen aus diesem sich ausweisen. Hitzig (u. A.) be-

(1) Wenigstens sieht ihn schon Sirach gerade nur wegen des zweiten Theiles seiner Weissagungen als solchen an (XLVIII. 22—25.)

hauptet zwar das Gegentheil und findet den Hauptbeweis dafür in dem Verhältniß von Jes. LI. 15. 19 f. 21. zu Jer. XXXI. 35. Jes. XXIX. 9. Nah. III. 7. 10.; hierdurch versichert er, „sei der nachahmende Charakter unseres Vfs. dargethan" und meint, „es wäre ganz sonderbar, wenn Nahum, Jeremia und Jesaja sich zur Ausbeutung nicht nur Eines Buches, sondern sogar eines kleinen Abschnittes in demselben zusammengefunden haben sollten" (1). Allein das Sonderbare verschwindet sogleich um ein Dritttheil, wenn man bedenkt, daß im Falle der Aechtheit des Abschnittes Jesaja nicht als „Ausbeuter" erscheint, sondern nur eine ihm geläufige Redeweise mehr als einmal gebraucht. Ein zweites Dritttheil verschwindet, wenn man Hitzig's eigene den angeführten Worten unmittelbar vorhergehende Bemerkung über das Verhältniß von Jes. LII. 1. 7. zu Nah. II. 1. im Auge behält; er sagt, es sei „zum Voraus wahrscheinlicher, daß an jenen zwei nicht weit von einander entfernten Stellen diese eine Nahums nachklinge, als daß Nahum aus jenen beiden nebst eigener Zuthat seinen Vers zusammengefügt habe." Diesem gemäß müssen wir auch hier sagen, es sei zum Voraus wahrscheinlicher, daß an jenen beiden nicht weit von einander entfernten Stellen Nahums (V. 7. 10.) diese eine Jesaja's II. (LI. 19 f.) nachklinge, als daß letzterer aus jenen beiden nebst eigener Zuthat seine Stelle zusammengefügt habe. Das dritte Dritttheil endlich schwindet schon bei dem bloßen Gedanken, daß Jeremia mehr als jeder andere Prophet seine Vorgänger zu benützen und gern geradezu mit ihren Worten zu reden pflegt. Das Zusammentreffen aber zweier späterer Propheten in Benützung einer frühern Weissagung hat sonst für die neologische Kritik so wenig Sonderbares, daß sie es selbst nicht selten behauptet (2). Zudem ist es im Voraus eine bedenkliche Annahme, daß Jesaja II. so häufig, wie man vorgibt, andere nachgeahmt habe, wenn man erwägt, daß selbst seine Gegner nicht umhin können, seine Rede als „überall lebhaft, plastisch und anschau-

(1) Der Prophet Jesaja. S. 471.

(2) Hitzig selbst z. B. läßt (a. a. O. S. 22.) Jes. II. 2—4. und Mich. IV. 1—4. durch Benützung einer älteren Weissagung entstanden sein. v. Ewald u. A. lassen Obadja und Jeremia in Benützung einer ältern Weissagung zusammentreffen.

lich" zu bezeichnen und ihm „Gewalt über die Sprache und leichte Handhabung des Ausdruckes" und "eine jugendliche, üppig blühende Phantasie" zuzuschreiben, die ihn „zu übertriebenen Schilderungen hinreisse" und "in ihrer üppigen Kraftfülle selbst wuchernde Auswüchse erzeuge" (1). Bekanntlich ist es nicht Sache derartiger Geister, sich, wenn sie etwas sagen wollen, bis auf's Wort von Andern abhängig zu machen; und es gleicht fast einem psychologischen Widerspruch, den Geist eines Schriftstellers in der bezeichneten Weise zu charakterisiren und ihn doch zugleich zu einem Nachahmer und Ausbeuter Anderer zu stempeln. Der Hauptbeweis für Letzteres ist, wie wir gesehen, nichtig. Dagegen zeigt die Vergleichung von Jes. **LVIII. 1.** mit Mich. **III. 8.** im ersten Augenblicke, daß jedenfalls nicht erstere, sondern höchstens letztere Stelle eine Nachahmung sein könne. Die Stelle im Jesaja ist weit origineller, phantasiereicher und schwunghafter, als die im Micha; was letztere halb prosaisch erörtert, braucht jene schon kraft der eigenthümlichen Redewendung gar nicht zu berühren. Aehnliches gilt von Jes. **LX. 22.** im Verhältniß zu Micha. **IV. 5. V. 1.**; daß dort mehr Energie und Concinnität des Ausdrucks herrsche als hier, kann keinen Augenblick zweifelhaft bleiben. Daß sodann bei den Berührungen Jesaja's **II.** mit Nahum die Originalität nicht mit Recht dem letzteren vindicirt werde, haben wir eben gesehen. Berücksichtigen wir endlich noch das Verhältniß von Jesaja **II.** zu Jer. **L. LI.**, welches schon Jahn gut beleuchtet hat (2), so findet man es allgemein unthunlich, bei Jesaja **II.** Nachahmungen des jeremianischen Abschnittes zu suchen. Da nun aber die Annahme, Jeremia sei hier von Jesaja **II.** überarbeitet worden, schon deßhalb unstatthaft ist, weil eine solche unnöthige und mißlungene Ueberarbeitung jedem eher, als dem "Pseudojesaja" zugemuthet werden könnte, so bleibt nur übrig, im Jeremia Entlehnungen und Reminiscenzen aus Jesaja **II.** anzuerkennen.

B. Zu diesen äußern Gründen für die Aechtheit kommen noch sehr bedeutende innere Gründe. Dieselben sind

1) die tadelnde Rücksicht, welche mitunter auch auf Jesaja's Zeit und Zeitgenossen genommen wird. Der Prophet klagt **LVI.**

(1) Hitzig, Jesaja. S. 470 ff.
(2) Einleitung. **II.** 465 ff.

9—12. über die vielfache Schlechtigkeit der Hirten oder Häupter des Volkes, durch welche die Gerechten unschuldig unterdrückt werden, ohne daß man's zu Herzen nimmt (LVII. 1.), und spricht namentlich den bitteren Vorwurf aus, daß das Volk seine Lehrer und Propheten verspotte und beschimpfe, unaufhaltsam den Götzen zulaufe, Kinder in den Thälern schlachte, auf hohen Bergen Götzenopfer bringe, und, damit noch nicht zufrieden, auch an entfernte Götzen Gesandtschaften mit kostbaren Geschenken absende, um sich ihrer Gunst und Hülfe zu versichern, während sie auf Jehova's Hülfe kein Vertrauen setzen. LVII. 4—10. Alles dieses deutet so unverkennber auf frühere Zeiten und paßt so gut auf Jesaja's Zeitgenossen, daß selbst de Wette es nicht ganz in Abrede zu stellen vermag, und von Ewald sich nur mit der Annahme zu helfen weiß, daß LVI. 9. — LVII. 11 a. Wiederholung der Worte eines älteren Propheten seien (1). Allein zu dieser Annahme können wir uns schon deßhalb nicht entschließen, weil der Verf. des zweiten Theiles dem Vorwurfe der größten Gedankenlosigkeit und Ungeschicktheit nicht entgehen könnte, wenn er den Tadel eines alten Propheten gegen die ehmalige Sittenlosigkeit des Volkes ohne Weiteres auch gegen seine Zeitgenossen ausspräche, denen derselbe gar nicht, oder wenigstens in der ausgesprochenen Weise nicht gebührte. Zwar

---

(1) de Wette sucht übrigens (Einleitung. S. 289.) dem Widerstreit dieser Stellen gegen seine Ansicht dadurch auszuweichen, daß er sie mit einem bloßen „scheint" als in frühere Zeiten gehörig bezeichnet; allein der Sachbestand wird dadurch noch nicht anders, daß man ihn für Schein erklärt. Wenn aber bemerkt wird; „Unser Prophet nahm das Stück nach 57, 11—13. sichtbar nur auf, um in seinem Buche an passender Stelle auch etwas gegen den heidnischen Götzendienst zu sagen, da nach c. 65 ff. auch damals noch einige sich zu solchem Aberglauben hinneigten: aber gerade über solche Gegenstände hatten die älteren Propheten so unübertrefflich wahr und stark geredet, daß ein Prophet dieser Zeit schwerlich etwas besseres thun konnte als ihre besten Worte zu wiederholen," (Ewald, die Propheten ꝛc. II. 460 f.); so ist nicht zu übersehen, daß der „Ungenannte" sonst keineswegs fremde prophetische Reden nöthig hat oder benützt, wenn er gegen den heidnischen Götzendienst reden und ihn lächerlich machen will, wie dieß schon aus XLI. 6—8., XLVI. 5—7., XLIV. 9—20. sattsam erhellt; letztere Stelle namentlich wird kaum von irgend einer andern gegen die Götzen gerichteten an Wahrheit und Stärke übertroffen werden.

kann es auch bei einem vorexilischen Propheten befremden, wenn er in einer an die Exulanten gerichteten Zurechtweisung Vorwürfe ausspricht, die nicht diesen, sondern nur seinen Zeitgenossen gelten. Aber hier wird die Sache doch dadurch begreiflich, daß die groben Verschuldungen, womit das Volk zur Zeit des Propheten die Strafe des Exils beschleunigte, und diejenigen, womit es später das Ende des Exils verzögerte, die doch beide nur eine fortlaufende Kette bildeten, der prophetischen Anschauung in ihrem Zusammenhange sich darstellten, und darnach dann auch die Beschreibung sich richtete (1). Dagegen ist nicht zu begreifen, wie ein Prophet am Ende des Exils seinen Mitexulanten die Verschuldungen ersterer Art als ihre *jetzigen* zum Vorwurfe machen konnte.

2) Die erstmalige Ankündigung von Babel's Untergang und Israel's Befreiung. Der Prophet hebt wiederholt mit Nachdruck hervor, daß dieselbe, wie er sie ausspreche, etwas Neues und bisher Unerhörtes sei **XLI.** 26. **XLVIII.** 6—8. Eine solche Verkündigung war aber nicht mehr neu und unerhört am Ende des Exils, wo Micha's **IV.** 10. und Jeremia's **L. LI.** Weissagungen über diesen Untergang schon lang existirten. Stähelin sucht zwar das Neue in der Weissagung auf die Hervorhebung des Cyrus als Zerstörers des babylonischen Reiches und Befreiers der Juden, den doch weder Micha, noch Jeremia genannt haben, einzuschränken (2), und v. Ewald scheint damit wenigstens zum Theil einverstanden zu sein (3). Allein die Stellen, auf die es hier ankommt begünstigen diese Einschränkung nicht. Schon die einzige Stelle **XLVIII.** 6—8. zeigt hinlänglich, daß unter den neuen Dingen (חֲדָשׁוֹת) nicht der Name oder die Person des Cyrus gemeint sei, von dem erst später geredet wird, sondern Babels Untergang und Israels Befreiung, wie dieß auch von den neuesten Auslegern fast einstimmig anerkannt ist (4); in der

(1) Auf Anderes, was Hengstenberg dießfalls noch hervorhebt (Christol. Thl. I. Abth. II. S. 201—206.), brauchen wir nicht einmal mehr Gewicht zu legen, obwohl wir es nicht für unbedeutend halten, weil bei der anerkannten Einheit des 2. Theiles und Einerleiheit seines Verfassers, schon die berührte Stelle die frühere Entstehung des Ganzen genugsam beweist.

(2) Stud. und Krit. Jahrg. 1831. Hft. 3. S. 535. ff.

(3) Die Propheten des A. B. II. 437.

(4) Vgl. Gesenius, Hitzig, Rosenm. zur angef. Stelle.

That war auch weniger wichtig, durch wen dieselbe, als daß sie gewiß eintreten werde. Wenn aber unter dem Neuen einerseits das Auftreten des Cyrus verstanden werden will, und andererseits dasselbe zur Zeit der Weissagung schon eine allbekannte Thatsache gewesen sein soll, so ist dieses nicht nur schon an sich höchst sonderbar, sondern hat auch noch **XLII.** 9. gegen sich, wo die neuen Dinge (חֲדָשׁוֹת) geweissagt werden, bevor sie zu keimen anfangen, wo also menschlicher Weise noch gar nichts von denselben bemerkbar ist. — Damit übereinstimmend und es bestättigend ist auch der Anstand, daß dem Verf. des zweiten Theiles das Ende des Exils, und die nachexilische und messianische Zeit auf eine selbst der neuen Kritik anstössige Weise (1) überall durch einander fließen. Solches ist bekanntlich nur bei den älteren Propheten der Fall, und wäre am Ende des Exils selbst bei gewöhnlichen Menschen von gesunder Urtheilskraft eine reine Unmöglichkeit gewesen.

3) Die Sprache und Darstellung. Es ist anerkannt, daß in Betreff dieser der zweite Theil Jesaja's so wenig die Spuren der späteren Zeit, wie sie in den Schriften Jeremia's und Ezechiel's sichtbar sind, an sich trägt, daß er sogar den unbestrittenen Stücken Jesaja's an die Seite gesetzt werden kann (2). Die Wichtigkeit dieser Erscheinung haben selbst die Vertheidiger der späteren Abfassung dadurch factisch anerkannt, daß sie sich alle Mühe gaben, dieselbe zu schwächen. Sie sagen nämlich, es erhelle aus den Büchern der Könige, manchen späteren Psalmen, und selbst dem Buche Hiob, daß nicht alle hebräischen Schriftsteller schon während des Exils eine stark chaldaisirende Sprache geschrieben haben, und somit eine Schrift mit wenig Chaldaismen doch einer spätern Zeit angehören könne (3). Wir wollen kein großes Gewicht darauf legen, daß sie damit etwas inconsequent werden, sofern sie doch sonst immer zu Gunsten späterer Entstehung einzelner Schriften die chaldaisirende Sprache mit Nachdruck hervorheben, auch nicht darauf, daß sie andererseits doch auch wiederum (wiewohl mit geringem Erfolg) Aramäismen und Arabismen aufzuspüren suchen (4). Wohl aber müssen wir bemerken,

(1) de Wette, Einleitung. S. 289.
(2) Gesenius, Comment. II. 23.
(3) Ebend. S. 24.
(4) Hitzig, Jesaja. S. 474.

daß obige Parallelisirung Jesaja's II. mit den Büchern der Könige, dem Buche Hiob und einzelnen Psalmen nicht ganz statthaft ist. In den BB. der Könige herrscht die Sprache der Quellen, die vorexilisch ist; das Buch Hiob aber (dessen vorexilische Entstehung ohnehin außer Zweifel ist [1]) und die Psalmen sind Werke lyrischer Dichter, welche sich bei Einkleidung ihrer Gedanken weniger um den Laut der Gegenwart, als um die Schönheit der Form bekümmern. Mit Werken ungefähr gleichzeitiger Propheten, mit Jeremia und Ezechiel, muß Jesaja II. verglichen werden. Nun lebte aber dieser, wie die Vertheidiger der spätern Abfassung versichern, am Ende des Exils, und wurde während desselben geboren oder großgezogen, war somit erheblich jünger als die beiden genannten Propheten, und doch stehen diese in Sprache und Darstellung tief unter ihm; ist es nun begreiflich, daß die exilische Zeit so spurlos an ihm vorüber gegangen sei, daß eine Schrift von ihm, für Zeitgenossen geschrieben, den Schriften Jesaja's an die Seite gesetzt werden kann?

4) Sprachliche und sachliche Aehnlichkeiten und Gleichförmigkeiten zwischen dem ersten und zweiten Theile. Selbst diejenigen, die dem Jesaja über zwei Dritttheile seiner Weissagungen absprechen, legen auf derartige Erscheinungen großes Gewicht, wenn es sich um den Beweis handelt, daß zwei der Entstehungszeit und dem Inhalte nach verschiedene Abschnitte einerlei Verfasser haben. Solche Erscheinungen finden wir aber in Menge, wenn wir den 2. Theil des Jesaja mit seinen anerkannt ächten Weissagungen vergleichen.

Zuvörderst a) enthält der zweite Theil, wie schon Jahn und Beckhaus [2], und noch ausführlicher Möller und Kleinert [3] gezeigt haben, eine Menge von Lieblingsausdrücken und eigenthümlichen Phrasen, welche entweder ausschließlich oder doch vorzugsweise in den unbestrittenen Weissagungen Jesaja's vorkommen, und anderwärts nur höchst selten oder gar nicht zu finden sind. Dahin gehört die Benennung Gottes קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל XLI. 14. 16. 20. XLIII. 3. 14. 15. XLV. 11. XLVII. 4. XLVIII. 17.

(1) Stickel, das Buch Hiob ꝛc. S. 277.

(2) Jahn, Einleitung II. 453 ff. — Beckhaus, Integrität der proph. Schriften. S. 180 ff.

(3) Moeller, de authentia etc. pag. 71. seqq. — Kleinert, die Aechtheit sämmtlicher ꝛc. S. 220 ff.

XLIX. 7. LIV. 5. LV. 5. LX. 9., die in den übrigen Büchern des A. T. nur fünfmal vorkommt, dagegen aber ein Lieblingsausdruck des Jesaja ist, vergl. I. 4. V. 19. 24. X. 17. 20. XII. 6. XVII. 7. XXIX. 19. XXX. 11. 12. 15. XXXVII. 23.; ebenso der Ausdruck: „genannt werden“ statt „sein,“ XLVII. 5. XLVIII. 8. LIV. 5. LVI. 7. LX. 14. LXI. 6. LXII. 4. 12. vergl. I. 26. IV. 3. XXX. 7.; ebenso das öftere נְאֻם יְהוָה für אָמַר יְהוָה als Zwischensatz XL. 1. 25. XLI. 21. LXVI. 9. vergl. I. 11. 18. XXXIII. 10.; ferner אַגְמוֹן (Rohr) LVIII. 5. vergl. IX. 13. XIX. 15., גֵּזַע XL. 24. vergl. XI. 1., חָרוּץ XLI. 15. vergl. X. 22. XXVIII. 27., יָבֵל, יִבֵּל XLIV. 4. vergl. XXX. 25., לְמוּד L. 4. LIV. 13. vergl. VIII. 16. (sonst nur noch zweimal bei Jerem.), רַהַב als poetischer Name für Aegypten LI. 9. vergl. XXX. 7. (auch Ps. LXXXVII. 4. LXXXIX. 11.) נֵצֶר LX. 21. vergl. XI. 1. (nur noch Jes. XIV. 19. Dan. XI. 7.), נֵעָצוּץ LV. 13. vergl. VII. 19., תַּעֲלוּלִים LXVI. 4. vergl. III. 4., אֶפְעֶה (אֶפַע) LI. 24.) LIX. 5. vergl. XXX. 6. (nur noch Hiob. XX. 16.), בְּעֵה LXIV. 1. vergl. XXI. 12. XXX. 13. (nur noch Obadj. 6.). שִׁמֵּר von Propheten LXII. 6. vergl. XXI. 11. 12.

Sodann b) zeigt sich eine große Uebereinstimmung beider Theile im ungewöhnlichen Gebrauche einzelner Wörter und in eigenthümlichen Constructionen. Dahin gehört זֶרַע in der Bedeutung „Brut“ LVII. 3. vergl. I. 4., אָדָם von niedrigen Menschen XLIV. 11. vergl. V. 14., שֹׁרֶשׁ Wurzelschößling LIII. 2. vergl. XI. 10., מֵאָז (vordem) von frühern Weissagungen XLIV. 8. XLV. 21. XLVIII. 3. 5. 7. vergl. XVI. 13., הוֹי als bloßer Zuruf LV. 1. vergl. XVIII. 1.; רָם וְנִשָּׂא LVII. 15. vergl. II. 13. VI. 1., הָיָה לְבַעַר XLIV. 15. vergl. V. 5. VI. 13., die Verbindung mit גַּם XLIX. 15. vergl. I. 15., die Stellung des Adj. vor dem Subst. LIII. 11. vergl. XXVIII. 21.

Ferner finden sich c) im zweiten wie im ersten Theile gehäufte Aufzählungen und dramenähnliche Anordnungen einzelner Abschnitte XL. 1. XLI. 1 ff. LI. 1 ff. LII. 1. LXI. 1. LXIII. 1—6. vergl. III. 18—26. V. 1. 3. 5. 7. VI. 8—14. VIII. 5. 9.

Ebenso begegnen sich d) beide Theile in der Auswahl derselben eigenthümlichen Bilder, z. B. XLIV. 18. vergl. VI. 10. („verklebte Augen“ für Verfinsterung der religiösen Erkenntniß); XLVII. 1. 2. 11. vergl. III. 26. XXII. 8. VIII. 20. (Auf

dem Boden sitzen, — Zeichen der Erniedrigung und Unterjochung; die Schleppe aufheben, — Bild der Ueberwindung und höchsten Beschimpfung; Morgenröthe — Bild wieder aufgehenden Glückes); **XLVIII.** 10. vergl. **I.** 22. 25. (Vergleichung treuer Jehovaverehrung mit Silber, abtrünnigen Sinnes mit Schlacken); **L.** 4. vergl. **VIII.** 16. (Bezeichnung der Frommen als Schüler Jehova's.); **LI.** 21. vergl. **XXIX.** 9. (Vergleichung der göttlichen Strafe mit Trunkenheit, aber nicht vom Weine.); **LXII.** 3. vergl. **XXVIII.** 1. (Vergleichung eines blühenden Volkes mit einer herrlichen Krone.); **LXIV.** 5. vergl. **XXX.** 22. (Vergleichung des abscheulichen Götzendienstes mit pannis menstruatis); **LXV.** 25. vergl. **XI.** 6. (zum Theil wörtlich übereinstimmende Beschreibung der messianischen Zeit.)

Endlich e) stimmen beide Theile darin überein, daß dem prophetischen Vortrage Lieder eingewoben werden, oder dazu aufgefordert wird; **XLII.** 10 ff. **XLIV.** 23. **XLIX.** 13. **LII.** 9. **LIV.** 1. **LXIV.** 11. (1).

Ein schöner Beweis wie wichtig diese und ähnliche Erscheinungen hier seien, und in welche Verlegenheit sie die Gegner der Aechtheit bringen, liegt darin, daß Letztere dieselben nur obenweg für „Kleinigkeiten", (2) oder Folge von Nachahmung oder anderem (3) erklären, ohne sich weiter auf die Sache einzulassen.

§. 7. Prüfung der Gründe gegen die Aechtheit.

* Wir halten uns bei Besprechung derselben im Ganzen an die neueste Ausgabe von de Wette's alttestamentlicher Einleitung, und übergehen dasjenige, was man früher gegen die Aechtheit zwar vorgebracht, inzwischen aber als unhaltbar oder unbedeutend wieder aufgegeben hat.

1) Der erste Grund, den de Wette gegen die Aechtheit gelten macht, ist „die verschiedene Schreibart, welche, weit fließender, klarer und leichter, aber auch viel matter und gedehnter als in den ächten Stücken Jesaja's, manche Eigenthümlichkeiten hat, und die Spuren einer späteren Zeit trägt" (4).

---

(1) Ueber all diese Punkte und manche ähnliche vergl. Kleinert a. a. O.
(2) Hitzig, Jesaja. S. 469.
(3) de Wette, Einleitung. S. 288.
(4) Einleitung. S. 287.

a. Hier ist aber zunächst klar, daß, was von fließender, leichter, matter, gedehnter Schreibart gesagt wird, eben ein subjectives Geschmacksurtheil ist und wenig Befugniß hat, auf Allgemeingültigkeit Anspruch zu machen. Bekanntlich haben schon gar Viele diesen zweiten Theil für den schönsten im Buche Jesaja oder unter den alttestamentlichen Weissagungen überhaupt gehalten, und mitunter das gerade Gegentheil von dem, was de Wette, in demselben gefunden. Selbst Hitzig, der übrigens auf die fragliche Verschiedenheit der Schreibart ebenfalls großes Gewicht zu Gunsten der Unächtheit legt, findet die Rede unsers Propheten keineswegs matt, sondern „überall lebhaft", und wenn er deßungeachtet auch noch „tändelnde und spielende Gedanken" entdeckt haben will (1), so werden wohl gar Viele auch dort das Gegentheil von Tändelei und Spielerei finden. So gern wir daher zugeben, daß die Darstellung im zweiten Theile von jener im ersten bedeutend verschieden sei, so entschieden müssen wir nach allem Bisherigen in Abrede stellen, daß sie dort des Jesaja unwürdig sei und von ihm unmöglich herrühren könne. Die zugestandene Verschiedenheit aber erklären wir nicht aus dem höhern Lebensalter Jesaja's (2), sondern aus der Verschiedenheit der Personen, des Zweckes und des Gegenstandes, die der Prophet hier im Auge hat. Wenn nämlich Jesaja der Verf. ist, so hat er diesen Theil weniger für seine Zeitgenossen, als für die Nachkommen derselben im Exil bestimmt, und ihn sofort mit größerer Ruhe geschrieben, als wo er zu seinen Zeitgenossen redete und durch den Anblick und die Widersetzlichkeit derjenigen, die an dem Verderben seines Volkes am meisten arbeiteten, oft nicht wenig erbittert werden mußte. Eine in solcher Stimmung und an solche Zuhörer gerichtete, und etwa durch besondere Vorfälle plötzlich veranlaßte Rede, mußte wohl manches Schroffe und Abgebrochene haben, was bei einer in ruhiger Einsamkeit, wenn auch geistiger Aufregung, verfaßten Schrift natürlich wegfiel. Sodann war im zweiten Theile nicht Tadel und Strafedrohung, wie in den frühern Reden Jesaja's, sondern Trost und Ermunterung, verbunden mit zweckmäßiger Ermahnung, das Hauptziel, das Jesaja verfolgte. Dieses aber, so wie die

(1) Der Prophet Jesaja. S. 470. vgl. oben S. 14. f.

(2) Hitzig weist bloß den Versuch, die Verschiedenheit aus dem höhern Alter zu erklären, von der Hand (Jesaja S. 469 f.); wenn aber dieß auch mit Recht geschieht, so ist deßwegen dieselbe noch keineswegs unerklärlich.

Lage des Volkes am Ende des Exils, die nachexilische und messianische Zeit, war doch wohl von den Zeitverhältnissen Jesaja's selbst verschieden genug, um auch eine ganz anderartige Besprechung als diese zu erfordern. Und es heißt in der That dem Propheten Geist und Geschick völlig absprechen, wenn man ihm zumuthen will, er hätte überall dieselben Ausdrücke, Bilder, Vergleichungen, Phrases ꝛc. in Anwendung bringen sollen. Oder sollte denn „der König unter den Propheten“ nicht im Stande gewesen sein, ganz verschiedene Gegenstände zu ganz verschiedenen Zwecken auch in ganz verschiedener Weise zu besprechen, so daß man versucht werden könnte, an Reden verschiedener Personen zu denken?

b. Was sofort die „manchen Eigenthümlichkeiten“ des zweiten Theiles betrifft, so hat dieser Ausdruck hier nur relative Gültigkeit, sofern als Gegensatz bloß der erste Theil berücksichtigt ist, denn gar Vieles, was unter diesen Eigenthümlichkeiten aufgezählt wird, kommt auch in andern ältern oder jüngern Schriften des A. T. wieder vor. Aber auch so noch sind dieselben im Verhältniß zu dem großen Umfange des zweiten Theiles so sparsam, daß man unmöglich viel Gewicht auf sie legen kann, sondern sie aus den angegebenen Ursachen der verschiedenen Darstellungsweise ganz begreiflich finden muß. Dazu kommt noch überdieß, daß mehrere derselben in beiden Theilen zugleich sich finden, und somit nicht Eigenthümlichkeiten des zweiten Theiles sind. Man weiß nämlich in diesem nur zehn bis eilf Ausdrücke als solche namhaft zu machen, die in den wenigen für ächt erklärten Weissagungen Jesaja's entweder gar nicht, oder in einer andern Bedeutung vorkommen. Es sind folgende: עֶבֶד יי von Israel und vom Propheten; von jenem selbst מֵאֲרָצוֹת; אִיִּים für ferne Länder; צֶדֶק Heil, Sieg; eben so צְדָקָה; מִשְׁפָּט für Gesetz, Religion צמח sprossen für entstehen; מֵרֹאשׁ von längsther; לְאָחוֹר in der Zukunft; Finsterniß vom Kerker; כֶּלֶא (מ), כְּאֵפֶס (מ), תֹּהוּ (1). Allein von diesen Wörtern dürfen wir אִיִּים und תֹּהוּ geradezu streichen, weil sie in anerkannt ächten Weissagungen Jesaja's ebenso, wie im zweiten Theile, vorkommen; ersteres nämlich **XI.** 11. und letzteres **XXIX.** 21 (vergl. **XXII.** 20). Dasselbe gilt von עֶבֶד יי sofern der Prophet darunter gemeint sein soll, denn als עֶבֶד יי wird Jesaja auch in der anerkannt ächten

(1) de Wette, Einleitung. S. 287.

Stelle XX. 3. bezeichnet. Mit diesen Ausdrücken können wir also die obigen Beispiele sprachlicher Berührungen zum Beweise für einerlei Verf. noch vermehren. Sodann צֶדֶק und צְדָקָה kommen im zweiten Theile gar oft in derselben Bedeutung wie im ersten vor z. B. XLII. 41. XLVIII. 1. LI. 1. 7. LVI. 1. LVIII. 2. LIX. 16., und daß sie daneben auch in objectivem Sinne gebraucht werden zur Bezeichnung dessen, was Folge und Lohn der Gerechtigkeit (Heil, Sieg) ist, kann auf hebräischem Sprachgebiet nicht als ungeheure Verschiedenheit erscheinen, namentlich zu Jesaja's Zeit, wo dieser Gebrauch der Worte schon lang üblich war, vgl. Richt. V. 11. Amos V. 24. Mich. VI. 5. Statt einer nähern Besprechung der wenigen andern Ausdrücke scheint sofort die Bemerkung zu genügen, daß dieselben fast nur in den ersten neun Kapiteln des zweiten Theiles vorkommen, und mithin, wenn sie im Sinne der Kritik beweisend sind, für diese einen andern Verf. nöthig machen, als für das Uebrige, folglich zuviel beweisen (1), weil der ganze zweite Theil erwiesener Maaßen von einem Verf. herrührt. — Wenn außerdem noch auf „das Bild der Wittwe und der fruchtbaren Mutter, unterlassene Wiederholung der Präpositionen, nachdrückliche Verdoppelung der Wörter, häufige Synonymie der Wörter und Sätze, doppelten Parallelismus, Häufung von Prädicaten redender oder angeredeter Personen, üppige zum Theil spielende Schilderungen“ (2) Gewicht gelegt wird, so sind das lauter Dinge, die gegen Jesaja nicht das Geringste beweisen können. Wurde einmal das Volk unter dem Bilde einer Frau vorgestellt, was lag dann näher als den Glücks- und Unglückszustand desselben mit dem Bilde einer fruchtbaren Mutter und einer verlassenen Wittwe zu veranschaulichen? Sodann nachdrückliche Verdoppelung der Wörter finden sich auch in anerkannt ächten Abschnitten des ersten Theiles z. B. VI. 3. XII. 2.; ebenso Synonymie der Wörter und Sätze und doppelter Parallelismus, z. B. I. 3. 4. 8. 9. 18. 24. 26. II. 9. 11. 12. 17., besonders XXVII. 5. XXIX. 22. 24. Auch Häufung der Prädicate fehlt im ersten Theile nicht, wo sich Anlaß dazu darbot (I. 24.), was allerdings hier seltener als im zweiten Theile der Fall war, und das in Bezug auf Abraham dem Namen

(1) Kleinert, über die Aechtheit sämmtlicher ꝛc. S. 253.
(2) de Wette, Einleitung. Seite 287.

Gottes beigegebene Prädicat XXIX. 22. ist ganz in der Weise wie XLI 8. LI. 2. beigefügt. Ferner unterlassene Wiederholung der Präpositionen kommt auch im anerkannt ächten Jesaja mehr als einmal vor, wie XXVIII. 6. XXX. 1. 30. (nach Hitzig auch V. 30.) und üppige Schilderungen endlich (wenn doch dieser Ausdruck der rechte ist) finden sich ebenfalls auch im ächten Jesaja. Hitzig selbst (1) macht ein Beispiel bemerklich in einer Rede, die der Prophet gerade im Zeitalter Sanherib's, mithin als ein schon hochbetagter Mann gehalten (XXXII. 2.), postulirt aber deßungeachtet für den zweiten Theil wegen der in ihm herrschenden Lebhaftigkeit einen jugendlichen Verfasser (2), und als spielend bezeichnet de Wette selbst auch einzelne Stellen im ächten Jesaja, wie II. 12—16. III. 1—4. 18—24 (3).

c. Als Spuren einer späteren Zeit werden bezeichnet: „Später Hebraismus und Chaldaismus: הֵן wenn LIV. 15.; חֵפֶץ Angelegenheit XLIV. 28. LIII. 10. LVIII. 2. 13.; צָבָא XL. 2. wie Dan. X. 1. Hiob VII. 1.; יֶתֶר sehr LVI. 12.; בָּחַר prüfen XLVIII. 10.; גָּשַׁשׁ LIX. 10.; כִּהֵן LXI. 10.; מֵאוֹתִי st. מֵאִתִּי LIV. 15.; אוֹתָם st. אִתָּם LIX. 21.; אֶגְאַלְתִּי st. הִגְאַלְתִּי LXIII. 3.; נְגֹאַל LIX. 3.; מִנּוֹאָץ LII. 5. In צַדִּיק XLI. 26. צְדָקָה XLV. 23. für wahr, Wahrheit, הָבַר XLVII. 13. כִּנָּה XLIV. 5. XLV. 5. שָׁרָב XLIX. 10. u. a. m. findet Hitzig S. 474 Arabismen" (4). Allein in all dem Angeführten können wir durchaus keine sichere Spur einer späteren Zeit erblicken. הֵן kommt schon 2 Mos. VIII. 2. 3. Mos. XXV. 20. nach de Wette's eigener Uebersetzung in der Bedeutung „wenn" vor, und zwar an zweiter Stelle nach de Wette's eigenem Urtheil in der „Urschrift Elohim," welche de Wette „vor David — wahrscheinlich zu Samuels oder Sauls Zeit" entstanden sein läßt; wie kann es denn hier als Kennzeichen einer nachjesajanischen Zeit angeführt werden? Sodann daß חֵפֶץ in der Bedeutung Angelegenheit dem späteren Sprachgebrauch angehöre, wird sich um so schwerer beweisen lassen, als es auch in späteren Schriften gar oft in der Bedeutung „Wunsch, Verlangen" vorkommt und somit

(1) Der Prophet Jesaja S. XLI.
(2) Ebend. S. 470.
(3) Einleitung. S. 296.
(4) de Wette, Einleitung. S. 287 f.

beide ohnehin nahe verwandte Bedeutungen ohne Zweifel, wie in späterer, so auch in früherer Zeit, neben einander üblich waren. Wenn ferner צָבָא ursprünglich Kriegsdienst, dann Frohndienst, bedeutet, so ist klar, daß es im letzteren Sinne für eine spätere Zeit nichts beweisen kann, was auch zum Ueberfluß noch daraus erhellt, daß es im Buch Hiob, dessen vorexilische Entstehung keinen Zweifel leidet (1), in diesem Sinne vorkommt. גִּשֵּׁשׁ findet sich nur Jes. LIX. 10., ist aber allerdings im Syrischen nicht selten; da jedoch ἅπαξ λεγόμενα nicht eo ipso der späten Zeit angehören, und Syriasmen schon im Lied der Debora vorkommen, so beweist das Wort nichts für eine spätere Zeit. יָהִר in der Bedeutung sehr kommt nicht so oft vor, daß sich darin der Sprachgebrauch einer bestimmten Zeit erkennen ließe. Dagegen beweißt בְּחַר prüfen, wenn es, (wie Hitzig meint) mit בָּחַן einerlei Wort und das ר statt des ן nur Syriasmus ist, für eine nachjesanische Zeit jedenfalls nichts. Wenn ferner כּוּן mit כּוֹנֵן und הֵכִין verwandten Begriffes ist, und in dieser Rücksicht schon im 7. und 11. Psalm, die selbst Hitzig für davidisch erklärt, seine Analogie hat (2), so wird man es doch wohl nicht für ein Kennzeichen späterer Zeit ansehen müssen. Die noch übrigen Ausdrücke können wir um so mehr übergehen, als sie großentheils Chaldaismen und Arabismen sind, die für eine nachjesanische Zeit nichts beweisen können. Wenn sich gegen „das kleine Stück XXI. 11 f.," das in Einem Verse zwei Chaldaismen hat, „nichts Bedeutendes einwenden läßt" (3), wie kann man denn bei dem umfangreichen zweiten Theile aus den verhältnißmäßig äußerst sparsamen Chaldaismen und Arabismen auf spätes Zeitalter schließen?

Endlich soll im zweiten Theile noch vieles Charakteristische des ächten Jesaja fehlen. Dieses Viele besteht aber nur in vier Ausdrücken: „סִבֵּל IX. 3. X. 27. XIV. 25.; מַשָּׂא und שֵׁבֶט IX. 3. X. 5. XIV. 29. XXX. 31 f.; מַעֲשֶׂה vom göttl. Strafgerichte V. 12. X. 12. XXVIII. 21. XXIX. 23.; נִשְׁעַן עַל־ X. 20. XXX. 12. XXXI. 1. u. a. m. Stähel. in Th. Stud. u. Kr. 1830. I. 91 ff." (4). Von jenen vier Ausdrücken kommt aber

(1) Stickel, das Buch Hiob. S. 277.
(2) Hitzig, Jesaja. S. 615. — Die Psalmen. Thl. II. S. 11. 15.
(3) de Wette, Einleitung. S. 293.
(4) Ebend. S. 288.

נְשִׂיאֵךְ עַל־ auch in andern bibl. Schriften häufig vor (z. B. Richt. XVI. 26. 2 Sam. I. 6. Mich. III. 11. Hiob VIII. 15.) und dient somit nicht gut zur Charakteristik Jesaja's. Auch מַעֲשֶׂה in der angegebenen Bedeutung findet sich z. B. Ps. LXIV. 10. (ebenso פֹּעַל bei Habac. III. 2.). סֹבֵב kommt allerdings nur an den drei genannten Stellen vor, aber die Wurzel סָבַב findet sich auch im zweiten Theile, und zwar weit häufiger als anderwärts XLVI. 4. 7. LIII. 4. 11. Die Verbindung endlich von מַשָּׂה und שֶׁבֶט ist im Grunde nur eine nachdrückliche Wiederholung des Hauptwortes, wobei bloß im Ausdruck gewechselt wird. Somit scheint es auch mit dem Mangel an charakteristisch Jesajanischem nichts auf sich zu haben, denn was Stähelin außerdem noch berührt, ist in der That nichts solches. Sofort können wir dem ganzen sprachlichen Beweise für die Unächtheit des zweiten Theiles keine Beweiskraft zuerkennen.

2) Als zweiten Beweisgrund für diese Unächtheit bezeichnet de Wette „die ganz verschiedenen politischen Verhältnisse der Nation, welche hier nicht etwa bloß vorhergesagt, sondern vorausgesetzt werden, und einen im babylonischen Exile selbst schreibenden Verfasser verrathen“ (1).

a. Im Allgemeinen wird es hier zunächst darauf ankommen, ob sich die Zukunft einem Propheten auch als Gegenwart darstellen, und er sie sofort als solche besprechen, und an diese Besprechung die Weissagung einer späteren Zukunft anknüpfen könne. Denn nur eben dieses wird auch geläugnet, wenn man sagt, Jesaja würde als Verfasser des zweiten Theiles „in der letzten Zeit des Exils seinen Standpunkt nehmen, um von ferner Zukunft aus in noch fernere zu blicken,“ was alle Analogie gegen sich habe und unmöglich sei (2). Hier legt uns aber die Kritik die gehörige Antwort selbst auf die Zunge, wenn sie alsbald die Bemerkung beifügt, daß „so bestimmte außer dem Gesichtskreise des Propheten liegende Vorhersagungen, wie etwa XXXIX. 6 ff. 2 Kön. XX. 17 ff., ebenfalls gegen die Analogie seien“ (3). Denn die in diesen Stellen ausgesprochene Weissagung des Exils

(1) de Wette, Einleitung. S. 288.
(2) Hitzig, Jesaja. S. 463 f.
(3) de Wette, Einleitung. S. 288 f.

wird dem Jesaja fast allgemein, selbst von Hitzig (1), zuerkannt, und kein einziger erheblicher Gegengrund vorgebracht. Wenn wir sonach hier jedenfalls etwas Analogiewidriges bei Jesaja haben, so kann doch gewiß Analogiewidriges anderwärts nicht eo ipso ein Beweis gegen ihn sein. Ohnehin wird Niemand Analogiewidrigkeit mit Unmöglichkeit identificiren wollen. Aber sogar auch die Möglichkeit, „daß ein Prophet, um eine spätere und eine frühere Zukunft desto besser auseinander zu halten, sich in die frühere, als wäre sie Gegenwart, versetze" (2), gesteht Hitzig selbst zu. Damit ist aber auch die Nichtigkeit des fraglichen Beweisgrundes schon außer Zweifel gestellt, selbst wenn wir alles zugeben müßten, was über Mangel an Analogie gesagt wird. Wir müssen es aber nicht zugeben. Hitzig selbst sagt vom Verfasser von Jes. **XV. XVI.**: „Mit lebhafter Phantasie faßt er die Zukunft als Gegenwart auf, und wird selbst da, wo künftig redende Personen auftreten, nicht irre" (3). Und daß dem Verf. von Jes. **XXIII.** die zukünftige Untergangszeit von Tyrus als Gegenwart vorschwebt, und er (um die Terminologie der Kritik zu gebrauchen) seinen Standpunkt in der Zukunft nimmt, die Handelsleute von Tyrus zur Wehklage und Flucht, die Bewohner von Tarsis zur Freude über den Untergang ihres Zwingherrn auffordert, die Folgen des geweissagten Unterganges bespricht, als wäre derselbe Gegenwart u. s. w., wird Niemand zu läugnen vermögen. Auch Nahum, wo er Ninive's Untergang weissagt, „stellt sich an das Ende der Katastrophe. Vom Falle Ninive's aus schaut er vorwärts auf die für Israel so glücklichen Folgen dieses Ereignisses" (4). Gleicherweise ist auch dem prophetischen Blicke Micha's (**IV.** 9 ff.) Jerusalem's Zerstörung Gegenwart, von welcher aus er in die ferne Zukunft schaut; und es ist sonderbar genug, wenn Hitzig dieses jetzt noch aus dem einzigen Grunde läugnet, weil dergleichen ohne Beispiel sei (5). So gut nun

(1) Der Prophet Jesaja. S. 453. — Gesenius (Commentar. I. 1006.) hegt zwar den Verdacht, daß die Weissagung später etwas bestimmter, als es ursprünglich vom Propheten geschehen, ausgedrückt worden sei. Hitzig legt aber mit Recht kein Gewicht auf diesen Verdacht. Was ließe sich mit derartigen Verdachtsgründen nicht alles beweisen!

(2) Die kl. Propheten. S. 188.

(3) Der Prophet Jesaja. S. 180.

(4) Hitzig, die kl. Propheten. S. 220.

(5) Ebend. S. 188.

dem Verf. von Jes. XV. XVI. XXIII., oder dem Micha, oder dem Nahum die ferne Zukunft sich als Gegenwart darstellen konnte, so gut ohne Zweifel auch dem Jesaja die letzte Zeit des Exils mit ihren Folgen. Will man aber noch sagen, ein so anhaltendes Sich-Versetzen in die Zukunft sei ohne Beispiel, so können wir das wohl zugeben, müssen aber bemerken, daß darauf auch gar nichts ankomme; denn wenn dasselbe nur überhaupt einmal thatsächlich ist, so wird in Bezug auf unsere Frage nicht mehr viel daran liegen, ob es zehen oder zwanzig Minuten oder Stunden lang daure, und ob dann das Geschaute kurz oder ausführlich dargestellt werde. Uebrigens gibt uns Jesaja selbst Aufschluß darüber, wie es komme, daß er sich so anhaltend mit der fernen Zukunft beschäftige. In der noch von Niemand für unächt erklärten Einweihungsvision (K. VI.) wird ihm ein doppeltes Geschlecht vorgeführt, ein gleichzeitiges und ein zukünftiges, ein in Juda wohnendes, und ein in fremde Länder abgeführtes. Nachdem er nun in einer langen Reihe von Jahren mit dem ersten, dem schwerhörigen und verblendeten, sich beschäftigt hatte, sollte es da unmöglich oder ungereimt sein, daß er auch noch mit dem zweiten sich beschäftigte? Gewiß nicht. Gleichwie er in den Worten V. 9. 10. den Inhalt des göttlichen Auftrages an seine Zeitgenossen erkannte, so mußte er auch in den Worten V. 11—14. die Aufgabe erblicken, sein prophetisches Wort an das zukünftige in der Gefangenschaft lebende Geschlecht zu richten. Und dieses haben wir dann im zweiten Theile seiner Weissagungen. — Nach allem Dem klingt es schon an sich höchst sonderbar, wenn man versichert, Weissagungen gegen Babel können Jeremia's Zeitalter nicht übersteigen (1). Aber auch noch eine schlagende Widerlegung findet diese Versicherung in Jes. XXXIX. 5—8. Hier nämlich wird die Wegführung des jüdischen Königs mit all seinem Besitze nach Babel, was die Eroberung des Landes und Wegführung des Volkes voraussetzt, nicht bloß geahnt (wie Hitzig vorgibt), sondern auf's Bestimmteste vorausgesagt. Da nun aber der jesajanische Ursprung dieser Stelle allgemein (selbst von Hitzig) anerkannt ist, so ist eben damit auch zugestanden, daß Jesaja den Untergang des jüdischen Reiches durch die Babylonier vorausgesagt habe. Wer möchte es aber

(1) Hitzig, der Prophet Jesaja. S. 153 f.

jetzt noch unmöglich finden, daß derselbe Prophet auch an die Wiederbefreiung seines Volkes und den Untergang seiner künftigen Unterdrücker und Zwingherren habe denken und sofort beides auch weissagen können?

b. Im Einzelnen kann es nun in Folge des Gesagten nicht mehr im Geringsten befremden, oder gegen Jesaja beweisen, daß „Jerusalem, die Städte, der Tempel zerstört, das Land verwüstet, das Volk in Gefangenschaft" ist, aus der es aber wieder zurückkehren und einer glücklichen Zukunft entgegengehen soll (1); all dieses muß sich ja jetzt so verhalten und ist gar nicht anders möglich. Die einzige Einzelnheit, die beim ersten Anblick noch befremden könnte, ist die Erwähnung des Cyrus. Daß sie aber gegen jesajanische Abfassung nichts beweisen könne, hat Hengstenberg hinreichend gezeigt (2). Wenn der Name Cyrus ein Appellativum und stehender (oder häufiger) Ehrenname persischer Könige ist, so kann er dem Jesaja leicht bekannt geworden sein. Wenn aber auch das nicht der Fall sein sollte (wie man behauptet), so wird, wenn eine künftige Person und ihre Thaten einem Propheten enthüllt werden, die Offenbarung ihres Namens keinem besonderen Anstande mehr unterliegen können. Konnte z. B. Josia's Name und Eifer wider den Götzendienst Jahrhunderte lang vor seiner Geburt einem Propheten kund werden (1 Kön. XIII. 2.), warum nicht auch der Name des Cyrus? Konnten überhaupt einmal Dinge geweissagt werden, die der menschlichen Combinationsgabe unerreichbar sind, warum sollte unter dieselben nicht auch der Name einer so wichtigen Person wie Cyrus haben gehören können?

3) Ein dritter Grund der Unächtheit soll sein: „der innere Zustand der Nation, welche bloß Vorsteher (LVI. 10—12.) und keinen Opferdienst hat (LVI. 2. LVIII. 1—4.)" (3).

Nach dem so eben besprochenen Grunde hätte man diesen nicht erwarten sollen; denn es wird hier bloß eine einzelne Thatsache, der Mangel des Opferdienstes, hervorgehoben zum Beweise, daß die letzte Zeit des Exils dem Verf. Gegenwart war. Dieses

(1) de Wette, Einleitung. S. 288.
(2) Christologie, Thl. I. Abth. II. S. 192 ff.
(3) de Wette, Einleitung. S. 289.

aber haben wir bereits selbst behauptet und gezeigt, daß es gegen die Aechtheit nicht das Geringste beweisen könne. Da auch die beigefügte Erläuterung nur etwaige Bedenklichkeiten gegen den exilischen Standpunkt zu heben sucht, so können wir diesen Punkt als abgethan ansehen.

4) Als vierten Grund derselben bezeichnet man: „Die Rückweisungen auf frühere Weissagungen **XLI.** 22. **XLII.** 9. **XLV.** 19. 21. **XLVI.** 10. **XLVIII.** 16. und die Entlehnung **LXV.** 25" (1). Damit wird aber zum Theil nur vorausgesetzt, was bewiesen werden sollte, denn wenn der Verfasser von **LXV.** 25. auch **XI.** 6. geschrieben hat, so sagt er bloß dasselbe zweimal mit ziemlich gleichen Ausdrücken. Daß aber ein Prophet zu Solchem sich nie habe veranlaßt sehen können, sollten wenigstens diejenigen nicht behaupten, die nicht müde werden zu wiederholen, was sie schon oft gesagt haben. Erst wenn es anderwärts her gewiß ist, daß die beiderseitigen Stellen von verschiedenen Verfassern herrühren, ist man befugt, hier von Entlehnung zu reden. — Jene Rückweisungen aber sind keineswegs von der Art, daß sie nicht von Jesaja selbst, wenn sich ihm einmal die letzte Zeit des Exils als Gegenwart darstellte, herrühren könnten. Auf manche bereits erfüllte Waissagungen, nicht bloß von andern Propheten, sondern auch von ihm selbst, konnte Jesaja, um für neue Weissagungen Glauben zu gewinnen, so gut erinnern, als ein Prophet am Ende des Exils, namentlich wo er die am Ende des Exils Lebenden anredete. Während übrigens gezweifelt werden kann, ob in den angeführten Stellen auf frühere Weissagungen Jesaja's oder anderer Propheten Rücksicht genommen werde, ist jedenfalls so viel gewiß, daß gerade die wichtigste derselben, **XLII.** 9., das Gegentheil von dem beweist, was die Gegner der Aechtheit aus ihr folgern wollen; denn sie zeigt unwidersprechlich, daß ihr Urheber nicht am Ende des Exils gelebt haben könne (2).

5) Endlich soll noch für die Unächtheit sprechen: „die mit der Bestimmtheit der vorausgesetzten gegenwärtigen Lage der Dinge und dem wirklichen Erfolge nicht im Einklang stehenden Vorhersagungen einer glänzenden Zukunft (vergl. Jes. **LX. LXV.**

(1) de Wette, Einleitung. S. 289.
(2) Vergl. oben S. 18.

LXVI. mit den BB. Esr. und Neh. Sach. I, 12 ff. Hagg. I, 3 ff.)" (1).

Hier ist aber zuvörderst nichts wunderlicher, als daß die Kritik einen nicht unbedeutenden Widerlegungsgrund ihrer eigenen Ansicht zu Gunsten derselben vorbringen will. Wir haben schon gesehen, daß gerade der angeführte Punkt, das Ineinanderfliessen der nachexilischen und messianischen Zeit, für einen ältern Propheten und vorexilische Abfassung spreche. Sehen wir aber die Sache genauer an, so wird der Abschnitt dem Jesaja abgesprochen, weil die Weissagungen, die er enthält, nicht in Erfüllung gegangen sind, und er somit von einem falschen Propheten herrührt. Im Munde der neologischen Kritik ist aber diese Folgerung sehr sonderbar, da sich schwerlich ein Prophet wird nennen lassen, der nach ihrer Auslegung nicht falsch geweissagt hätte. Selbst dem Jesaja weiß sie so gut, als anderen Propheten, in mehr als einem Verhöre das Verbrechen des falschen Prophetenthums nachzuweisen. "Unerfüllt ist Am. VII. 11. Hos. IX. 3. XI. 5. Jes. XXII. XXIX. XVI. 14. XXIII. u. s. w." sagt de Wette (2), und Knobel liefert den Beweis dafür noch über Bedarf (3).

Da dem Bisherigen zufolge den triftigen Gründen für die Aechtheit des zweiten Theiles der jesajanischen Weissagungen nur äusserst schwache Gegengründe gegenübergestellt werden, deren bedeutendster in der gänzlichen Verkennung und Ableugnung einer höhern Sendung und Erleuchtung der Propheten seine Wurzel hat, so werden wir fortan von dem neukritischen "Pseudo-Jesaja" das Pseudo zu entfernen und es etwa mit Kritik zu verbinden haben.

---

(1) de Wette, a. a. O.

(2) Einleitung. S. 281.

(3) Der Prophetismus der Hebräer. I. 303 ff. Sehr sorgfältig und gründlich wird aber dabei nicht immer verfahren. Dem Amos z. B. wird die Weissagung, "daß Jerobeam durch das Schwert umkommen werde", was allerdings nicht geschehen ist, bloß unterschoben. Amos sagt nämlich im Namen Jehova's bloß: וְקָמְתִי עַל־בֵּית יָרָבְעָם בֶּחָרֶב (VII. 9.) und nur der verläumderische Götzenpriester Amazja legt (wie die neuere Kritik) in diese Worte den Sinn: בֶּחָרֶב יָמוּת יָרָבְעָם (VII. 11.) Daß aber das Haus Jerobeam's dem Schwert unterlag, ist ja bekannt.

B. Aechtheit des ersten Theiles.

§. 8. Aechtheit von Kap. XIII. 1 — XIV. 23., XXI. 1—10., XXXV.

* Diese Weissagungen beziehen sich sämmtlich auf das babylonische Exil, und zwar auf die letzte Zeit desselben, den Untergang Babel's und die Rückkehr der Exulanten in ihre Heimath. Und dies ist für die neologische Kritik der Hauptgrund, sie dem Jesaja abzusprechen. Daß derselbe aber keine Beweiskraft habe ist bereits gezeigt worden. Neben ihm fehlt es aber auch nicht an noch anderweitigen untergeordneten Gründen.

1) Bei Kap. **XIII. 1 — XIV. 23.** hebt de Wette noch besonders „die Verwandtschaft mit dem wahrscheinlich von demselben Verfasser herrührenden zweiten Theile“ hervor (1). Dieß ist aber in Folge unserer obigen Erörterung über den genannten Theil gerade ein Beweis für die Aechtheit des fraglichen Abschnittes. Hitzig macht hier als besonderen Unächtheitsgrund zunächst gelten, daß Weissagungen gegen Babel Jeremia's Zeit nicht übersteigen können (2), was ebenfalls im Obigen schon seine volle Erledigung findet. Wenn aber gegen Jesaja noch gesagt wird, daß Babel als „bis dahin gewesene Zwingherrin der Juden, als Königssitz der Chaldäer, welche erst nachmals dorthin versetzt wurden, und als bedroht von den Medern erscheine, und daß die Araber, die sonst nur bei ganz späten Schriftstellern vorkommen, erwähnt werden“ (3); so beruht zunächst Ersteres auf unrichtiger Auslegung. Babel erscheint allerdings als Zwingherrin, aber nicht bis auf die Zeit, wo der Prophet seine Weissagung vorträgt oder schreibt, sondern bis auf die Zeit, wo dieselbe in Erfüllung geht; es erscheint als Königssitz der Chaldäer, aber es ist unrichtig, daß die Chaldäer erst nachmals dorthin versetzt wurden (4). Daß Babylonien von jeher Wohnsitz der Chaldäer und als solcher den Hebräern bekannt war, erhellt schon aus Genes. **XI.** 28. 31., welche Stelle selbst nach dem Zugeständniß der neuern Kritik *vor David* geschrieben

(1) Einleitung. S. 291.
(2) Der Prophet Jesaja. S. 153 f.
(3) Ebend. S. 154.
(4) Schleyer, Würdigung der Einwürfe gegen die alttest. Weissagungen. S. 48 ff.

ist (1); denn kraft der Verbindung, in welcher hier der Bericht über Terach's und Abraham's Erlebnisse zu Ur-Chasdim an die Geschichte des babylonischen Thurmbaues sich anschließt, muß jener Ort, wie man längst eingesehen hat, in der Nähe von Babel gewesen sein. Die Erwähnung der Meder kann bei einem Hebräer zu Jesaja's Zeit nicht befremden, da man ja wußte, daß Salmanasser die Angehörigen des Zehenstämmereiches auch in die Städte Mediens (עָרֵי מָדָי) verpflanzt hatte (2 Kön. XVII. 6.); ebensowenig die Erwähnung der Araber, da man (wie selbst de Wette zugesteht) Jes. XXI. 13—17. dem Jesaja abzusprechen keinen Grund hat. — Wozu aber endlich hier noch Dinge namhaft machen, wie die Personificirung des Scheol, die doch in einer von Hitzig selbst dem Jesaja vindicirten Weissagung (V. 14.) und dem nach seiner Versicherung noch vor Jesaja verfaßten Psalm XLIX. (V. 16.), so wie auch schon bei Hosea XIII. 14. sich findet? Wozu des asiatischen Götterberges als Zeichens späterer Zeit erwähnen, da doch derselbe im A. T. ausser Jes. XIV. 13. nirgends genannt und auch nicht ein erheblicher Scheingrund vorgebracht wird, daß Jesaja desselben nicht habe gedenken können? Wozu sagen, Jesaja ahme niemals nach, wenn man dies nur damit beweisen kann, daß man ihm jene Stellen abspricht, wo man ihm eine Nachahmung zuzuschreiben etwa Veranlassung haben könnte? Wozu noch hyperrabbinisch darauf Gewicht legen, daß XIII. 20 ff. geläugnet, V. 5 f. 17. VII. 21. XVII. 2 f. aber behauptet werde, „daß Herden daselbst weiden oder weiden sollen“ (2), da doch beides nur bildliche Bezeichnung völliger Verwüstung, und die eine Bezeichnungsweise demjenigen gewiß nicht unmöglich ist, der sich einmal der andern bedient hat?

Ausserdem werden noch sprachliche Gründe gegen Jesaja vorgebracht, und das Hauptgewicht darauf gelegt, daß נָדִיב XIII. 2. und מֹשֵׁל XIV. 5. „im übeln Sinne, für Tyrann, Zwingherr“ gebraucht werde (3). Man könnte dieses hingehen lassen, wenn es erwiesen wäre, daß die beiden Wörter bis über Jesaja's

(1) de Wette, Einleitung S. 192. — Tuch, Commentar über die Genesis. S. XCIII. 282.

(2) Hitzig, der Prophet Jesaja. S. 154.

(3) Ebend. S. 155.

Zeitalter herab im guten, nachher aber im schlimmen Sinne üblich gewesen seien. Allein dem ist nicht so. מוֹשֵׁל wird nicht nur von Jeremia noch (XXII. 30. XXX. 21. XXXIII. 26.), sondern in der weit späteren Chronik sogar immer (vergl. 1 Chr. XXIX. 12. 2 Chr. VII. 18. IX. 26. XX. 6. XXIII. 20.) im guten, dagegen in einer von Hitzig dem Jesaja zugeschriebenen Weissagung (Jes. XXVIII. 14.) und schon im Buch der Richter (XIV. 4. XV. 11.) im schlimmen Sinne gebraucht. Mit נָדִיב verhält es sich ungefähr ebenso, nur daß sich der Beweis weniger schlagend führen läßt, weil das Wort weniger oft vorkommt, aber ebendarum auch die angeführte Behauptung viel willkürlicher erscheint; übrigens kommt es jedenfalls auch in spätern Schriften z. B. Ps. CXIII. 8. 1 Chron. XXVIII. 21. im guten Sinne vor. — Daneben wird noch Gewicht gelegt auf „den Gebrauch alter Wörter, die aber früher nur dichterisch, oder in anderer Bedeutung gültig waren, vgl. השגיח C. 14, 16. und Hoh. L. 2, 9. Ps. 33, 14. ענה C. 14, 10. und Hoh. L. 2, 10. für anheben, zu sprechen, פתח lösen, entlassen C. 14, 17. früher öffnen" (1). Allein das erste Wort findet sich nur in den drei angeführten Stellen und kann daher nicht ohne größte Willkür bloß der nachjesajanischen Zeit zugeeignet werden; das zweite kommt in der angegebenen Bedeutung auch in dem vorexilischen Buche Hiob öfters vor; und daß das dritte in der angegebenen Bedeutung gerade einer späteren Zeit angehöre, wird man unabhängig von der fraglichen Stelle schwerlich beweisen wollen.

Während aber demnach die Gründe gegen die Aechtheit hier ohne Gewicht sind, läßt sich dieselbe auch noch positiv nachweisen. Der erste Beweis für sie liegt in dem Verhältniß unseres Abschnittes zu Jerem. L. LI., indem es bei den zahlreichen gegenseitigen Berührungen (vgl. Jer. L. 2. LI. 12. 27. mit Jes. XIII. 2., Jer. L. 42. 43. mit Jes. XIII. 3. 9., Jer. L. 39. 40. LI. 38. mit Jes. XIII. 21. 22., Jer. L. 4—7. mit Jes. XIV. 1. 2., Jer. L. 13. mit Jes. XIV. 4—20., Jer. L. 20. mit Jes. XIV. 2., Jer. LI. 53. mit Jes. XIV. 11—16.) (2), kraft deren der eine Abschnitt nothwendig vom andern abhängig sein muß, im

(1) Hitzig, der Prophet Jesaja. S. 154 f.
(2) Jahn, Einleitung. II. 465 f.

ersten Augenblick klar wird, daß die Abhängigkeit nur auf Seite Jeremia's sein kann, wo die Verbindung des Einzelnen sehr äusserlich und locker ist, während der Abschnitt bei Jesaja in ästhetischer Hinsicht ausgezeichnet und wie aus Einem Gusse ist, und namentlich die parallelen Stellen in ihrem innern nothwendigen Zusammenhang stehen. — Ein zweiter Beweis für die Aechtheit liegt in der Ueberschrift, die den Abschnitt als eine Weissagung Jesaja's bezeichnet. Mag diese Ueberschrift älter sein als die Sammlung des Kanons oder dieser gleichzeitig, sie beweist jedenfalls für Jesaja. Denn ist sie älter, so reicht sie wenigstens bis an die Zeit des Exils hin, wo man über den Verfasser, wenn er der kritischen Annahme gemäß am Ende des Exils gelebt hätte, nicht hätte im Dunkeln sein und somit der Weissagung auch nicht diese Ueberschrift hätte geben können, wenn sie nicht von Jesaja herrührte; ist sie aber gleichzeitig, so haben die Sammler durch dieselbe offenbar nur ihre tiefe und auf sichere Tradition gegründete Ueberzeugung ausdrücken wollen, daß Jesaja der Verfasser sei. — Die Richtigkeit dieser Ueberschrift bestättigt die Sprache und Darstellungsweise, die zugleich als ein dritter Beweis für die Aechtheit gelten kann. Was den unbestrittenen Weissagungen Jesaja's eigenthümlich ist, findet sich auch hier in verhältnißmässig großer Menge, namentlich; a) die jesajanischen Idiotismen נֵצֶר **XIV.** 19. vgl. **XI.** 1. סָרָה **XIV.** 6. vgl. **I.** 5. **XXXI.** 6. עֲלִיז **XIII.** 3. vgl. **XXII.** 2.; b) seltenere Wortbedeutung זֶרַע Brut (von Bösewichtern) **XIV.** 20. vgl. **I.** 4.; c) das dem Jesaja besonders geläufige Partic. Hoph. als Subst. (1) מֻרְדָּף **XIV.** 6. vgl. **VIII.** 8. 23. **XXIX.** 3.; d) dieselben Vergleichungen: **XIV.** 5. vgl. **IX.** 3. **X.** 5.; e) dieselben historischen Beispiele: **XIII.** 19. vgl. **I.** 9. 10. **III.** 9.; f) dieselben Vorstellungsweisen, z. B. die Völker als Werkzeuge Gottes zur Bestrafung des Frevels **XIII.** 3. vgl. **V.** 26. **VII.** 18. **X.** 5.

2) Was gegen **XXI.** 1—10. und **XXXV.** ausser dem allgemeinen Grunde, daß sie sich auf das Ende des babylonischen Exils beziehen, noch besonders vorgebracht wird, ist nicht sehr bedeutend. Durch die einzige Annahme, daß ein Prophet nicht immer in gleicher Gemüthsstimmung und auf gleiche Weise von

(1) Gesenius, Lehrgebäude. S. 496.

ähnlichen oder verschiedenen Dingen reden müsse, und daß ihm über einerlei Gegenstand unter verschiedenen Umständen und zu verschiedenen Zwecken mehr oder weniger deutliche Offenbarungen zu Theil werden können, erledigt sich beinah alles, was Hitzig zunächst nur für verschiedene Verf. von **XXI.** 1—10. und **XIII.** 1—**XIV.** 23. mittelbar aber auch gegen Jesaja vorgebracht hat (1). Am wichtigsten könnten etwa ein Paar Ausdrücke scheinen, die als Eigenthum späterer Zeit bezeichnet werden; es ist wiederum das vorhin berührte ענה für „die Rede anheben," und dann noch הַלְחָלָה V. 3. und פַּלָּצוּת V. 4. Allein jenes kommt schon bei Nahum (**II.** 11.) vor, und dieses im Buch Hiob (**XXI.** 6.), somit in vorexilischen Schriften, während sie in nachexilischen nicht zu finden sind; wir sind daher nicht im Stande, auf eine bloße Versicherung hin zu glauben, daß die beiden Wörter ein Eigenthum der späteren Zeit seien. — Bei **XXXV.** wird ausser dem historischen Hintergrunde, der den Jesaja ausschließe, gegen denselben nur noch gelten gemacht, daß נמהרי לב V. 4. in einem andern Sinne als **XXXII.** 4., und die Oeffnung der Augen V. 5. anders als **XXXII.** 3., ferner חָצִיר für חָצֵר und נוה תנים für מעון תנים gebraucht sei (2). Allein es läßt sich nicht einsehen, warum Jesaja einen mehrdeutigen Ausdruck immer nur in einerlei Bedeutung soll gebraucht haben können; was aber namentlich das נָוֶה betrifft, so gebraucht Jesaja dasselbe öfters (z. B. **XXXII.** 18. **XXXIII.** 20.) מָעוֹן dagegen gar nie, so daß dieses Wort, wenn es je etwas beweisen könnte, nicht gegen, sondern für Jesaja beweisen würde.

§. 9. Aechtheit von Kap. XXIV—XXVII. und Kap. XXXIV.

*Der Hauptgrund warum Eichhorn, Bertholdt, Rosenmüller, Gesenius, de Wette u. A. Kap. **XXIV—XXVII.** dem Jesaja absprechen, ist der Inhalt: Das Gericht über die Feinde Juda's, die Zerstörung der feindlichen Hauptstadt und die Rückkehr der Exulanten. Dazu komme noch eine frostige Schreibart mit häufigen Wortspielen, Reminiscenzen, Antithesen und tautologischem Parallelismus, wie man es nur in Schriften der späteren Zeit wieder finde. Endlich führe in die exilische oder nachexilische Zeit

(1) Der Prophet Jesaja. S. 241.
(2) Ebend. S. 404.

die Darstellung des babylonischen Reiches als der Welt, der auf die Gesetzesübertretung gelegte Fluch, die eingewebten moralisch religiösen Betrachtungen und vorzüglich die Vorstellung von der Auferstehung der Todten (1).

Uebrigens hat Rosenmüller diese Gründe später wieder für ungenügend gehalten und sich für die Aechtheit entschieden. In der That ist der erstgenannte Grund, wie kaum noch bemerkt zu werden braucht, ohne alles Gewicht. Dem dritten können wir ebenfalls keine Bedeutung zuerkennen, weil die Annahme, daß die berührten Punkte in die exilische oder nachexilische Zeit führen, rein willkürlich oder erweislich falsch ist; der auf die Gesetzesübertretung gelegte Fluch z. B. kommt ja schon im Deuteronomium vor (XXVII. 15—26.), das selbst de Wette schon zu Josia's Zeit existiren läßt. Die hervorgehobenen sprachlichen Erscheinungen, wie es sich damit vorläufig auch verhalten möge, führen jedenfalls nicht nothwendig in die Zeit des Exils.

Sogar Hitzig findet in dem fraglichen Abschnitte nichts, was in diese Zeit führte, obgleich er ihn dem Jesaja ebenfalls abspricht. Er hält nämlich die XXIV. 1—13. angedeutete Zerstörung einer Hauptstadt für die Zerstörung Ninive's i. J. 597. v. Chr., welche der Verf., ein in Ninive lebender Ephraimit, als Augenzeuge geschildert und daran die im Orakel vorkommenden Hoffnungen für sein Land und Volk geknüpft habe. Sollte es mit dieser Ansicht, die übrigens wenig Anklang gefunden, wirklich seine Richtigkeit haben, so spricht dies jedenfalls eben so wenig gegen Jesaja, als wenn Babel gemeint ist; Jesaja hatte ja lange genug mit eigenen Augen gesehen, wie die Assyrier sein Volk frevelhaft bedrängten und mit dem gänzlichen Untergang bedrohten. Daß aber der Prophet in der bedrohten Hauptstadt gelebt und ihre Zerstörung selbst gesehen habe, folgt nicht aus XXIV. 16. XXV. 4. XXVI. 20.; denn diese Stellen bezeichnen nur das Strafgericht über die feindliche Stadt zugleich allgemein als Strafgericht über die Feinde der Theokratie überhaupt, und konnten daher ihre jetzige

(1) Eichhorn, Einleitung. IV. 86 f. — Bertholdt, Einleitung. IV. 1376. 1390. — Rosenmüll. schol. in Jes. ed. I. pag. 536 seqq. — Gesenius, Commentar. I. 757 ff. — de Wette, Einleitung. S. 291 f. — von Ewald schließt sich der Hauptsache nach diesen an, nur daß er den Abschnitt erst nach dem babyl. Exil entstanden sein läßt (die Propheten des A. B. II. 506.)

Fassung erhalten, der Prophet mochte sich aufhalten, wo er wollte. Noch weniger folgt es aus dem Anfang des Abschnittes: וְהָיָה יְהוָה בְּקֶרֶב וג; denn daß הָיָה mit dem Partic. gewöhnlich auf etwas Zukünftiges gehe, lehren die alttestamentlichen Schriften vom Anfang bis zum Ende (vgl. 1 Mos. VI. 17. XV. 3. 2 Mos. IV. 23. VII. 15. IX. 3. 1 Sam. XXIV. 5. Am. VI. 11. 14. Jerem. XXX. 3. 10. 2 Kön. VII. 2. Mal III. 1.), und die Beschreibung XXIV. 10—12. beweist so wenig für die Gegenwart, als die ähnliche Stelle Jes. XVI. 8—10., die eingestandener Maaßen von der Zukunft aufzufassen ist. Dagegen spricht schon der einzige Umstand, daß die Zerstörung der feindlichen Hauptstadt nur in ganz allgemeinen Ausdrücken beschrieben und keine irgend bedeutsame Einzelnheit berührt wird, entscheidend gegen die Abfassung durch einen Augenzeugen. Daß aber ein Ephraimit Verfasser gewesen sei, beweist die Erwähnung Moab's nicht, denn Jesaja macht in der Weissagung XI. 10—15. unter den zu bestrafenden Erzfeinden Israels zwischen Moab, Edom, Ammon und Philistäa keinen Unterschied, und es kann sofort auch die besondere Hervorhebung Moab's in einer andern Weissagung weder für einen nichtjüdischen Verfasser überhaupt, noch gegen Jesaja insbesondere etwas beweisen.

Betrachten wir noch die Sprache und Darstellungsweise, so finden wir in dem fraglichen Abschnitte wieder so viel den unbestrittenen Weissagungen Jesaja's Eigenthümliches, daß es kaum einem Zweifel unterliegen kann, daß auch dieser Abschnitt von Jesaja herrühre. Zu den seltenern, von diesem Propheten vorzugsweise gebrauchten Wörtern gehören: הוֹד XXIV. 10. vgl. XXIX. 21. — עָלִיז XXIV. 8. vgl. XXII. 2. XXXII. 13. — מְעוֹנָה XXIV. 6. vgl. X. 25. XXIX. 17. — חֶרְפָּה XXVII. 7. vgl. XXX. 25. — חֲמָה XXIV. 23. vgl. XXX. 26. — חָסִין XXVII. 9. vgl. XVII. 8. — צָהֳלָה XXIV. 14. vgl. X. 30. XII. 6. — יָהּ יְהוָה XXVI. 4. vgl. XII. 2. — מְלוּכָה XXIV. 20. vgl. I. 8. — שִׁמְרָה und שִׁירָה beisammen (wovon letzteres ohnehin bloß bei Jesaja vorkommt) XXVII. 4. vgl. V. 6. VII. 23. 24. 25. IX. 17. X. 17. — לְבוּשָׁה XXIV. 23. vgl. XXX. 26. — Zu den eigenthümlichen Bildern gehören: XXVII 2 ff. vgl. III. 14. V. 7. — XXIV. 13. vgl. XVII. 6. — XXVI. 18. vgl. XXXIII. 11. — XXIV. 23. vgl. III. 14. — XXIV. 20. vgl. XIX. 14. — XXV. 4. vgl. IV. 6. — Daß unser

Abschnitt an Antithesen, Wortspielen und Paronomasien reich ist, was man ihm zum Vorwurf macht, ist eine bekannte Sache, aber es ist auch bekannt, daß gerade Jesaja solche gern anwendet. Dasselbe gilt von der gehäuften Aufzählung von Gegenständen und der Einschiebung von Liedern (1). Zwar ist Derartiges in unserm Abschnitte etwas häufiger als in andern; aber es ist nicht zu übersehen, daß derselbe nur Einen Gegenstand behandelt und somit ein wiederholtes Zurückkommen auf dieselbe Sache im Voraus erwartet werden muß.

Kap. **XXXIV.**, welches die Weissagung enthält, daß Jehova alle Heiden, besonders aber die Edomiten dem Untergang weihen werde, wird dem Jesaja weniger aus sprachlichen und ästhetischen Gründen, als hauptsächlich darum abgesprochen, weil ein solcher Haß gegen Edom, wie er in diesem Abschnitte hervortrete, erst seit der Zeit denkbar sei, wo die Edomiten sich mit den Feinden Juda's verbunden und höhnisch und schadenfroh das Ihrige zu dessen Untergang beigetragen hatten (2). — Allein es hatte ja schon Joel geweissagt, Edom werde eine wüste Steppe werden wegen der Gewaltthat an Juda, deren unschuldiges Blut es in ihrem Lande vergossen (**IV.** 19.), und Amos hatte demselben Edom den Untergang gedroht, weil es mit dem Schwert seinen Bruder verfolge, seine Liebe ersticke, seinen Zorn immer wüthen lasse und seinen Grimm ewig bewahre (**I.** 11.). Nichts anderes als dieses verkündet nun auch der Verf. von Kap. **XXXIV.**, und seine Weissagung unterscheidet sich von jener Joel's und Amo's nur dadurch, daß sie weit ausführlicher ist, weil sie Edom allein zum Gegenstande hat. Wenn aber gesagt wird, daß sich ein so grimmiger blutdürstiger Haß in dieser Weissagung ausspreche, wie er nur bei späteren Juden z. B. dem Verf. von Jes. **LXIII.** 1—6. und Ps. **CXXXVII.** 7. sich finde, und daß Jesaja ohnehin keine Veranlassung zu einer solchen Drohung gehabt habe (3); so ist zunächst zu bemerken, daß gerade das Jes. **LXIII.** 1—6. gebrauchte und der Kritik anstößige Bild sich in seiner ganzen Stärke auch schon bei Joel finde (**IV.** 13.). Deßwegen, und weil Jesaja seinen eigenen Volksgenossen verkündet, Jehova werde sie

(1) Vgl. Kleinert, die Aechtheit sämmtlicher ꝛc. S. 280. 282. 285.
(2) Gesenius, Commentar. I. 906. — Hitzig, Jesaja. S. 395.
(3) Hitzig, a. a O.

schlagen, daß die Berge zittern und ihre Leichen wie Koth auf den Straßen liegen werden (V. 25.), können wir unmöglich sagen, daß die Weissagung der Niederlage der Hauptfeinde Juda's unter dem Bilde eines Opferschlachtens für ihn und seine Zeit nicht passe. Was aber die Behauptung betrifft, daß Jesaja zu einer solchen Drohung keine Veranlassung gehabt habe, so ist damit jedenfalls die theokratische Anschauungsweise der Propheten zu sehr in eine rein politische aufgelöst; bei jedem gegen die Theokratie feindlichen Volke war eben diese Feindseligkeit für jeden wahren Propheten die fortwährende Veranlassung, ihm den Untergang zu drohen, und daß es an solcher Feindseligkeit auf Seite Edom's nicht fehlte, erhellt aus dem, was Joel und Amos gegen dasselbe sagen. Bleiben wir aber auch ganz im politischen Kreise stehen, so ist ja bekannt, daß die Edomiten zur Zeit Acha's sich in Folge glücklicher Kriege von Juda unabhängig machten (2 Chron. XXVIII. 17.), wobei sie es begreiflich, da ja doch ihr Zorn immer wüthete, an Gewaltthätigkeiten, Hohn und Spott gewiß nicht fehlen ließen. Zudem ist mehr als wahrscheinlich, daß die Edomiten auch später bei der Bedrängung Juda's durch die Assyrer nicht unthätig blieben, sondern ihren Haß gegen Juda gelegenheitlich auch durch Thaten bewiesen. Da Anderes, namentlich Sprachliches, was gegen Jesaja hier noch vorgebracht wurde, nicht von Erheblichkeit ist, so hat man keinen Grund, ihm das fragliche Kapitel abzusprechen.

§. 10. Aechtheit von Kap. XV. 1–XVI. 12., XIX. 16–26., XXI. 11–27., XXIII.

* Nachdem man die Aechtheit dieser Abschnitte wiederholt und zum Theil zuversichtlich geläugnet hat (1), wird sie bereits nur noch dem Zweifel überlassen; de Wette bespricht sie unter der Ueberschrift: "Zweifelhafte Stücke im ersten Theile" (2). Da wir schon dieses als hinreichenden Beweis dafür ansehen dürften, daß sich nichts Erhebliches gegen die Aechtheit werde sagen lassen, so können wir uns hier wenigstens verhältnißmäßig kürzer fassen als bisher.

---

(1) Vgl. Eichhorn, Einleitung. IV. 83 f. — Hitzig, Jesaja. S. 179 ff. 218 ff. 270 ff.

(2) Einleitung. S. 292 f.

1) Den erstgenannten Abschnitt „muß man wegen der Verschiedenheit in Sprache und Darstellung dem Jesaja absprechen" sagt de Wette mit Verweisung auf Hitzig (1), ohne einen weitern Grund der Unächtheit anzuerkennen. Und auch Hitzig selbst hebt die sprachliche Verschiedenheit fast allein mit Nachdruck hervor. Allein was er speciell gelten macht ist nur פְּקֻדָּה XV. 17. in der Bedeutung Vorrath, während es Jes. X. 3. Ahndung bedeute, und die Verbindung der Sätze durch öfteres כִּי, עַל־כֵּן oder לָכֵן. Mehreres andere betrifft bloß die ausführliche Beschreibung des Gegenstandes, die eine Menge überflüssiger Ausdrücke darbiete, und durchaus gedankenarm und kraftlos erscheine (2). — Allein auf den letztern Punkt können wir um so weniger Gewicht legen, als die Beschreibung auf unzählige Andere gewiß einen ganz andern Eindruck macht als eine kraft- und gedankenlose Rede, und sich jedenfalls Gründe genug denken lassen, warum derselbe Prophet das eine Mal eine gedrungene und rasche, das andere Mal eine breite und langsame Darstellung vorziehe. Jene beide sprachlichen Erscheinungen aber sind doch in der That zu unbedeutend, als daß sich darauf eine irgend haltbare Entscheidung über Aechtheit oder Unächtheit bauen ließe.

2) Die Stelle XIX. 16—25. hat Gesenius, nachdem sie früher verdächtigt worden, wieder in Schutz genommen, Hitzig aber auf's Neue bestritten und für eine von Onias, dem Erbauer des Tempels zu Leontopolis, herrührende Interpolation erklärt (3). Mit bedeutenden Gründen hat er aber diese Ansicht nicht unterstützt. Für's Erste will er zwischen dem fraglichen Abschnitt und dem unmittelbar vorausgehenden einen Widerspruch entdeckt haben, sofern dieser Drohungen, jener aber wohlwollende Gesinnungen ausspricht und die Bekehrung der Aegypter verkündet. Allein wir haben hier nur einen der häufigen Fälle, daß auf prophetische Drohungen auch prophetische Verheißungen folgen, worin doch sonst Niemand Widersprüche und Beweise für verschiedene Verfasser findet. Wenn sodann Hitzig fragt: „Wie konnte Jesaja sagen, die Aegypter würden vor Juda, und dessen, als solchem, unbedeutenden Nationalgott einst erzittern, während das schwache

(1) Einleitung. S. 292 f.
(2) Der Prorhet Jesaja. S. 179 f.
(3) Gesenius, Comment. I. 638 ff. — Hitzig, Jesaja. S 218 ff.

Juda damals, wie auch sonst, von Aegypten Schutz hoffte? Wie konnte Jesaja, da der politische Horizont seiner Zeit das Gegentheil ahnen ließ, friedlichen Verkehr zwischen Assur und Aegypten weissagen? Wie käme Jesaja dazu, seinem kleinen Vaterlande eine solche Wichtigkeit beizulegen, daß er es als drittes im Bunde Assur's und Aegyptens nannte?" (1) so dient als Antwort auf die erste Frage, daß es auch in der ersten Hälfte des Kapitels Jehova ist, vor dem die Aegypter und ihre Götter erzittern; auf die zweite, daß es nicht der politische Horizont ist, aus welchem der Prophet seine Weissagungen schöpft; und auf die dritte, daß das Vaterland Jesaja's nicht größer war, als er verkündete, dasselbe werde einst der Mittelpunkt aller Nationen sein (II. 3. XI. 10). Daß die Annahme, Onias habe den Abschnitt geschrieben, ohnehin eine ganz unhaltbare sei, hat Gesenius gezeigt.

3) Ueber Kap. XXI. 11—17. sagt de Wette selbst, daß sich „nichts Bedeutendes gegen dessen Aechtheit einwenden lasse," (2) und von Ewald behandelt es ohne Anstand als ächt (3). Wir werden daher, da auch Gesenius und Hitzig sich zu Gunsten der Aechtheit aussprechen, dieselbe als anerkannt betrachten dürfen, und nicht nöthig haben, frühere Bestreitungen derselben noch besonders zu prüfen.

4) Auch die Aechtheit von Kap. XXIII., die nach früheren Bekämpfungen schon Beckhaus und Jahn, und nachher Gesenius, Hengstenberg und Hendewerk nachdrücklich in Schutz genommen haben (4), glauben wir, obgleich noch manche Einreden von Hitzig und Movers (5) dagegen erhoben worden sind und neulich auch von Ewald die jesajanische Abfassung für „sehr zweifelhaft" erklärt hat, nicht mehr ausführlich vertheidigen zu sollen. Daß die sprachlichen Gründe hier nichts beweisen, hat selbst von Ewald dadurch anerkannt, daß er, den etwaigen Eigenthümlichkeiten des

(1) Jesaja. S. 218.

(2) Einleitung. S. 293.

(3) Die Propheten des A. B. I. 235 ff.

(4) Beckhaus, über die Integrität ꝛc. S. 143 ff. — Jahn, Einleitung, II. 478 ff. — Gesenius, Comment. I. 717 ff. — Hengstenberg, de rebus Tyriorum, comment. acad. Berol. 1832. — Hendewerk, des Propheten Jesaja Weissagungen. S. 479 ff.

(5) Hitzig, Jesaja S. 270 ff. — Movers in der theol. Quartalschr. 1837. S. 506—537.

Kapitels gegenüber, so viele „Jesajanische Worte und Gedanken" bemerklich machte, daß sie die entgegengesetzten Erscheinungen wenigstens aufwiegen. Wenn sofort alles von der Erklärung des 13. Verses abhängt und dieser jedenfalls so verstanden werden kann, daß dadurch die jesajanische Abfassung nicht ausgeschlossen wird, so hat die Beweisführung gegen Jesaja wenigstens keine genügende Kraft. Da nun aber ein solches Verständniß nicht bloß möglich ist, wenn man auch nicht mit Ewald בַּשְּׂדִים für einen alten Schreibfehler statt כַּעֲרָבִים ansehen darf, sondern sogar den Vorzug verdient, wie neulich wieder Umbreit gezeigt hat (1), so können die Einwendungen gegen die Aechtheit als beseitigt betrachtet werden, zumal da selbst de Wette sie nicht mehr für „hinreichend" zu halten vermag (2).

§. 11. Ueber Kap. XXXVI.—XXXIX.

* Diesen historischen Abschnitt hält man gewöhnlich für eine erläuternde Beilage zum ersten Theile der jesajanischen Weissagungen, die nicht von Jesaja, sondern vom späteren Sammler herrühre. Zwar ist der sogenannte mythische Charakter des Buches mit den anstößigen Wundererzählungen so wenig, als der vorgeblich spätere Sprachgebrauch (3), ein Beweis für spätere Abfassung; denn das Wunderbare kam jedenfalls auch in der gleichzeitigen Quelle vor, und die Annahme eines späteren Sprachgebrauchs kann sich nur auf das einzige יְהוּדִית (**XXXVI.** 13.) stützen, was doch nach dem Untergang des Reiches Israel gar nicht mehr befremden kann (4). Deßungeachtet spricht das Verhältniß dieses Abschnittes zu dem parallelen 2 Kön. **XVIII.** 13—**XX.** 19. unläugbar zu Gunsten jener Ansicht. Dasselbe ist nämlich von der Art, daß der bezeichnete Abschnitt 2 Kön. weder aus dem parallelen im Jesaja, noch ganz unabhängig von demselben, so wie auch dieser letztere nicht aus jenem entstanden sein kann. Von allem minder Bedeutenden abgesehen, erhellt dieß schon daraus, daß 2 Kön. **XVIII.** 14—16. im Jesaja mangelt, wogegen Jes.

(1) Praktischer Commentar über den Jesaja. Hamburg 1841. S. 205 f.
(2) Einleitung. S. 293.
(3) Vgl. Gesenius, Comment. I. 935.
(4) Was Hitzig (Jesaja. S. 413.) dießfalls noch namhaft macht, wird schwerlich Jemand als wirklichen Beweis einer späteren Zeit ansehen können.

XXXVIII. 9—20 in 2 Kön. fehlt. Ganz unabhängig von einander können aber die beiderseitigen Texte nicht entstanden sein wegen ihrer größtentheils wörtlichen Uebereinstimmung. Es bleibt daher nur die Annahme einer dritten Quelle übrig, aus der beide ausgehoben wurden. Und da diese Quelle bei 2 Kön. die Jahrbücher des Reiches Juda waren, aus denen überhaupt der meiste historische Stoff in den BB. der Kön. entnommen ist und die auch noch ausdrücklich als Quelle bezeichnet werden (XX. 20.), so wird man auch für den parallelen Abschnitt im Jesaja dieselbe Quelle anerkennen müssen. Verhält sich aber dieses so, so läßt sich unser Abschnitt schon deßhalb nicht füglich von Jesaja herleiten, weil sich dieser Prophet, um derartige Nachrichten über die wichtigste Zeit seiner prophetischen Wirksamkeit mitzutheilen, gewiß nicht durchweg fremder Worte bedient hätte. Wir werden somit hier einen ähnlichen Fall haben, wie im Buche Jeremia, wo zur bessern Orientirung über die Zeitverhältnisse der Propheten ebenfalls ein historischer Nachtrag aus dem zweiten Buch der Könige beigefügt ist. Daß übrigens der Abschnitt am unrechten Ort eingeschoben sei, hat man mit Unrecht behauptet (1); denn er verbreitet einerseits Licht über die Zeitverhältnisse, auf welche sich mehrere Weissagungen des ersten Theils beziehen, und ist insofern gewiß passender an's Ende dieses Theiles, als irgendwo zwischen die Weissagungen desselben hinein gesetzt; andererseits läßt sich der Schluß desselben als eine einleitende Hindeutung auf den zweiten Theil betrachten, und könnte insofern gar keine passendere Stellung haben, als er wirklich hat. *

Zweites Kapitel.

Der Prophet Jeremia.

§ 12. Lebensumstände des Propheten.

Jeremia (יִרְמְיָה, יִרְמְיָהוּ, Ἰερεμίας) war der Sohn Chilkia's, eines Priesters in Anathot, einer zwanzig Stadien von

(1) Berthold, Einleitung IV. 1403.

Jerusalem entfernten Priesterstadt im Stamme Benjamin. Ob dieser Chilkia jener 2 Kön. XXII. 3. 8. und 2 Chron. XXXIV. 9. erwähnte Hoheprieſter Chilkia sey, ist ungewiß (1). Im dreizehnten Jahre der Regierung Josia's, des Königs von Juda ergieng an Jeremia, noch Jüngling, der Ruf, des Herrn Prophet zu seyn, dem er alsbald folgte, und zuerst, wie es scheint, in seinem Geburtsorte des Herrn Wort vortrug, bis ihn bald nachher das feindselige Betragen seiner undankbaren und unverbesserlichen Landsleute zwang, Anathot zu verlassen. Er begab sich nun nach Jerusalem, dem Volke und den Fürsten, welche auf dem Throne Davids saßen, den Willen Gottes zu verkünden. Dieses that er mit weniger Unterbrechung über vierzig Jahre (2). Die Bewohner Jerusalems waren nicht besser als die von Anathot. Seine Reden, so herzlich und wohlmeinend sie auch waren, blieben ohne Erfolg; seine Bitten und Drohungen verhallten ohne Wirkung; sein trefflicher Rath, das Verderben des Vaterlandes nicht durch Starrsinn und durch unverständige Maßregeln zu beschleunigen, gleitete wirkungslos an tauben Ohren ab. Hatte er auch die Freude, zu sehen, daß seine Mühe das Herz seines Königs gerührt hatte (XXVII. 17. XXVIII. 14.), so ward sie ihm wieder durch die Gegenmaßregeln eines gottlosen und selbstsüchtigen Hofes, dessen Sklaven die letzten Könige von Juda waren, verkümmert, und Spott und Hohn, Verfolgung, Gefängniß und Todesgefahr war das Loos seines dem Wohle Judas geweihten Lebens.

Was das verkehrte Volk dem edlen Manne verweigert hatte, gewährte ihm, nahe am Ende seiner Laufbahn, der Feind desselben. Nebukadnezar ließ ihn aus seiner Haft befreien, und stellte es seinem Willen anheim, das Land zu wählen, wo er das Ende seines Lebens erwartete. Jeremia zog es vor, in seinem verheerten Vaterlande zu bleiben, und fuhr auch jetzt noch fort, seinen Volksgenossen, welche der Sieger verschont oder der Zufall gerettet hatte, durch seinen Rath Beistand zu leisten. Erst nachdem der vom chaldäischen Könige eingesetzte Statthalter ermordet

(1) Vgl. Eichhorn, Einleitung. IV. 147. Jahn, Einleit. II. 2. S. 540. Rosenmüller, Schol. in Jerem. I. 4.

(2) Unter Josia 18 Jahre, unter Joachas 3 Monate, unter Jojakim 11 Jahre, unter Jechonia 3 Monate, und unter Zedekia 11 Jahre.

worden war, und die Juden aus Furcht vor der Strafe wider den Rath des Propheten sich nach Aegypten flüchteten, begleitete auch er sie, und blieb ihnen fortwährend nützlich (XLIV.) In diesem Lande beschloß er wahrscheinlich sein mühe- und kummervolles Leben (1).

§. 13. Inhalt seines Buches.

Das Buch des Jeremias zerfällt in zwei Haupttheile. Der erste Theil enthält Vorträge an die Juden mit eingestreuten historischen Nachrichten (I—XLV.); der zweite enthält Weissagungen gegen auswärtige Völker (XLVI—LI.) Ein Nachtrag, Kap. LII., die Geschichte des letzten jüdischen Königs Zedekia enthaltend, beschließt das reichhaltige Werk. Die Vorträge an das jüdische Volk unterscheiden sich wieder durch ihren Inhalt, ihre Veranlassung und ihre Beziehung auf die eigenthümliche Lage des Volkes und des Staates, indem einige lediglich Sittenpredigten sind, veranlaßt durch den moralischen Zustand des Volkes, wogegen andere Rathschläge politischer Art sind, hervorgegangen aus der Betrachtung des gefahrvollen Zustandes des Staates.

Zu den Sittenpredigten gehören vorzugsweise Kap. I—XII. 13. XIII—XVIII. XXII. XXIII. XXIV. Der Prophet rügt darin die Vergehungen gegen die Theokratie, als Abgötterei (I. 16. II. 10—13. 20—28. VII. 9. 30. 31. VIII. 2. X. 1—16. XIII. 27. XIX. 4. 5.); Ungehorsam gegen das Gesetz und die Stimme der Boten des Herrn (II. 16—19. V. 23. VI. 10. 16. 17. VII. 27 f. IX. 12. 13.); Undank (II. 7.); Verletzung des Sabbatgesetzes (XVII. 19. 27.); falsches Prophetenthum (V. 31. XXIII. 29—40.). Unter den Vergehungen gegen das Sittengesetz eifert er namentlich gegen Unterdrückung (II. 34. VII. 6.), gegen Betrug und Rechtsverdrehung (V. 26—29. VI. 13. VIII. 7—9. IX. 2—8.); gegen falsches Schwören und Eidbruch (V. 1—5. VII. 9.); gegen Ueppigkeit und Hoffart (XXII. 14. 15.); gegen Leichtsinn und Unbußfertigkeit (II. 23. 35. III. 4. 5. 10. VI. 14. VIII. 5. 6.), gegen freche Religionsspötterei (V. 12.)

---

(1) Einige andere Traditionen über Jeremia finden sich 2 Makkab. II. 4—8. und in Fabricii Cod. Pseudepigraph. V. T. I. 1110. Vgl. noch Carpzov. introd. III. 180.

An diese Vorträge knüpft der Prophet regelmäßig Drohungen, bald in allgemeinern Ausdrücken (II. 14 f. 36 f. IV. 19—31. V. 6. 10. 14—17. VII. 14. 15. 20. 29. VIII. 1—3. 9—13. IX. 9. 10. 14—21. XI. 11. 21. XII. 7—17. XIII. 8—14. XV. 3. 4. XVI. 4—7. XIX. 3—13.), oder in der Art, daß er das Land nennt, aus welchem die Vollstrecker der göttlichen Strafe kommen, und wohin die Juden abgeführt werden würden (IV. 5—13. 16—17. VI. 1—5. 22—26. X. 17—21. XIII. 19.), oder den König namentlich angibt, welchen der Herr zum Werkzeug seiner Rache ausersehen habe (XXV. 9—11.).

Auch läßt er es an Ermahnungen zum Besserwerden und an Verheißungen der göttlichen Erbarmung nicht fehlen (III. 11—22. IV. 1—4. 14. VI. 8. VII. 2—7. IX. 22. 23. XIII. 15—17. XVII. 24—26.) — Messianisch sind die Weissagungen III. 16—18. XXIII. 1—8. XXXI. 31 fg. XXXIII. 14—26.

Zu den Vorträgen politischer Art können gerechnet werden Kap. XXI. XXVII. XXVIII. XXXII. XXXIII. XXXIV. XXXVII., in welchen Jeremia die Einflußreichsten des Volkes vor unverständigen und unheilbringenden Maßregeln zu warnen und zu Ergreifung jener Mittel zu bringen sucht, wodurch das bevorstehende Unglück wenigstens theilweise abgewendet werden könnte.

Auch hat Jeremia das mit Amos und Jesaja gemein, daß er veranlaßt wurde, gegen einzelne Personen seine Rede zu erheben. Solcher Art Vorträge sind XX. 1—6. XXVIII. 5—17. XXIX. 24—32.

In den Orakeln gegen fremde Völker XLVI—LI. drohet der Prophet Verwüstung und Untergang den Aegyptern, den Philistern, Moabitern, Ammonitern, Edomitern, den Damascenern, Elamitern und Babyloniern.

§. 14. Anordnung des Buches.

Beginnt man das Buch mit Aufmerksamkeit zu lesen, so glaubt man, es habe in Beziehung auf die Anordnung seiner einzelnen Bestandtheile ein besseres Schicksal erfahren, als die Orakelsammlung des Jesaja. Das erste Hauptstück des Buches bildet, wie man sich aus dem Inhalte sogleich überzeugen kann, den wahren Anfang der Orakelsammlung des Jeremia. Die darauf folgenden Vorträge II—VI. bestättigen die gute Meinung, die man

von der Anordnung des Buches hat, denn man schließt mit Recht aus dem Inhalte derselben, daß sie unter Josia, unter welchem Jeremia seine prophetische Laufbahn begonnen hat, verfaßt worden sind (1).

Der Inhalt der Kap. VII. VIII. IX. weiset auf die Regierungszeit des Königs Jojakim und zwar auf den Anfang derselben hin (vgl. XXVI. 1—6. mit VII. 2—12.). Demnach stehen auch diese Reden an ihrem Orte; denn aus der ohnehin sehr kurzen Regierungszeit des Joachas besitzen wir kein Orakel; auf Joachas aber folgte Jojakim. Welcher Zeit X. 1—16. angehöre, ist unbekannt. Von nun aber hört die chronologische Abfolge der Orakel auf. Offenbar gehört X. 17—25. in die Zeit des Jechonia; das darauf folgende aber (XI.) höchst wahrscheinlich in die Tage des Josia. Unbekannt ist die Zeit der kleinen Rede XII. 1—6. (2). XII. 7—17. scheint in die Zeit Zedekias zu gehören.

Am auffallendsten jedoch wird die durch den Anfang gewonnene gute Meinung gestört, wenn man die Abfolge jener Vorträge sieht, welche mit chronologischen Angaben versehen sind, indem auf diese Angaben gar keine Rücksicht genommen ist, wie folgende Tabelle zeigt.

Unter Jojakim.	Unter Zedekia.
Kap. XXV.	Kap. XXI.
— XXVI (3).	— XXIV.
— XXXV.	— XXVII.
— XXXVI.	— XXVIII.
	— XXIX.
	— XXXII.

(1) Rosenmüller, Schol. I. 1. p. 63. 139.

(2) Rosenmüller glaubt zwar aus III. 3. V. 24. schließen zu dürfen, daß auch die Kap. XIV. vorkommende Rede in die Zeit des Josia zu versetzen sey. Allein weder III. 3. noch V. 24. beweisen, daß unter Josia eine Dürre geherrscht habe, auf welche die genannten Reden anspielen sollen. III. 3. wird blos im Allgemeinen gesagt, daß Juda durch keine Strafen bewogen worden sey, sich zu bessern; und V. 24. wird, wie das in der Bibel so oft geschieht, unter den Eigenschaften Gottes diejenige hervorgehoben, welche für die Menschen die wohlthätigste ist.

(3) Kap. XXV. gehört erst in das vierte Jahr, dagegen Kap. XXVI. in das erste Jahr Jojakims (Vgl. XXV. 1. mit XXVI. 1.)

Kap. XXXIII.
— XXXIV.
— XXXVII.
— XXXVIII.

So schätzbar in andern Beziehungen die Nachricht ist, daß Jeremia die Weissagungen, die er seit dem Beginne seiner prophetischen Laufbahn vorgetragen hatte, einem Gehülfen, Namens Baruch, diktirt habe, so gibt sie uns doch weder über den Grund des unchronologischen Verfahrens in der Anreihung der Weissagungen, noch über die Entstehungsart des Buches überhaupt Aufschluß. Denn Jeremia diktirte seine Weissagungen bereits im vierten Jahre Jojakims, und nachdem die Rolle, welche dieselben enthielt, verbrannt worden war, wieder im fünften Jahre desselben Herrschers. Der Theil der Orakelsammlung aber, welcher jener Nachricht vom Diktiren des Buchs voransteht, enthält Vorträge aus der Zeit des Zedekia. Jene Rolle, in welche Baruch die Reden des Propheten geschrieben hat, ist nicht das Original der auf uns gekommenen Orakelsammlung, und es bleibt ungewiß, wer die letztere zusammengetragen hat, und durch welchen Zufall a) die Orakel die gegenwärtige unchronologische Anordnung erhalten haben (1).

a) Von einem bloßen Zufall wird man jedoch die jetzige Beschaffenheit des Buches Jeremia nicht ableiten dürfen. Faßt man die ersten 24 Kapitel für sich in's Auge, so folgen diejenigen, die deutliche Hinweisungen auf bestimmte Zeiten darbieten, oder ihre Entstehungszeit ausdrücklich nennen, z. B. II—VI., VII—X., XXI., XXIV., in chronologischer Ordnung auf einander, und bei den übrigen beruht die Behauptung unchronologischer Stellung wenigstens auf unsicherer Auslegung und Beziehung des Einzelnen (2), während die chronologische Reihenfolge viel leichter festzuhalten ist (3). Nimmt man nun an, daß Jeremia nach dem Untergange des jüdischen Staates die frühere Sammlung seiner Weissagungen mit den seit Jojakim's viertem Regierungsjahre gehaltenen vermehrt, zu-

(1) Die verschiedenen Erklärungsversuche s. bei Eichhorn IV. S. 167 fg. und Bertholdt S. 1450 fg.

(2) Der Prophet Jeremia. Erklärt von F. Hitzig ꝛc. 1841. S. XIII.

(3) Die Propheten des alten Bundes, erklärt von Heinrich Ewald. 1841. Bd. II. S. 17.

gleich die gegen das israelitische Volk gerichteten zusammengestellt, und dann entweder die Drohungen gegen auswärtige Völker hinzugefügt und mit der Verheissung besserer Zeiten für Israel geschlossen, oder umgekehrt diese Verheissungen den Strafreden gegen Israel angereiht und jenen Drohungen den letzten Platz angewiesen habe; so kann die Anlage des Buches im Ganzen nur als sehr planmässig bezeichnet werden. Es ist dann neben der chronologischen Ordnung zugleich eine zweckmässige Sachordnung befolgt und als die Haupttheile des Buches erscheinen die Strafreden gegen Israel, die Verheissungen für Israel, und die Drohungen gegen fremde Völker. Im ersten Theile sind, wie bemerkt, die Einzelnheiten chronologisch geordnet. Dasselbe gilt auch von den Verheissungen (1), und die Behauptung des Gegentheils (2) beruht auf willkürlicher Deutung einzelner Stellen. Dasselbe gilt endlich auch von den Drohungen gegen auswärtige Völker, wo die im 4ten Jahre Jojakim's verfaßten (**XLVI.** 2.) denen aus Zedekia's Zeit (**XLIX.** 34.) vorangehen, und wenn auch die Reihenfolge des Einzelnen zum Theil von geographischen und historischen Rücksichten abhängig sein mag, dadurch doch die chronologische Ordnung im Ganzen nicht gestört wird. — An die beiden ersten dieser Haupttheile wurden dann einzelne Abschnitte von minder allgemeiner Bedeutung und Beziehung zur selben Zeit schon angeschlossen, wie z. B. Kap. **XXVI—XXIX.**, die sicherlich deßhalb zwischen die Strafreden und Verheissungen hineingesetzt wurden, weil die darin beschriebenen Kämpfe Jeremia's gegen falsche Propheten theils auf den Inhalt der Strafreden überhaupt, theils insbesondere auf die von Jeremia behauptete Dauer des Exils sich bezogen, und in ersterer Hinsicht dem Früheren am nächsten standen, in letzterer die Verheissungen über das Ende des Exils vorbereiteten. An die Verheissungen wurden wieder andere Beigaben angeschlossen, die theils Jeremia's Wirksamkeit und Schicksale zum Gegenstande haben, theils auf sonstige Einzelnheiten sich beziehen oder an solche sich anknüpfen. Später wurde dann noch Einiges angefügt, was sich auf Jeremia's spätesten Aufenthalt in Palästina und seine Schicksale in Aegypten bezog.

---

(1) Vgl. Ewald, a. a. O. S. 160 f.
(2) Vgl. Hitzig, a. a. O. S. 240.

§. 15. Alexandrinischer Text des Jeremia.

Die Alexandriner pflegen sonst dem Originaltexte in ihrer Uebersetzung genau zu folgen, und die Anordnung der Bestandtheile der biblischen Bücher nicht zu ändern. Beim Jeremia machen sie eine Ausnahme. Die Weissagungen gegen fremde Völker machen im hebräischen Exemplare den Schluß; im griechischen sind sie in die Mitte gestellt, denn sie beginnen nach **XXV. 14.** des hebräischen Textes, und laufen noch durch 6 Kapitel fort, so daß das 32te Kap. der griechischen Uebersetzung mit **XXV. 15.** des hebräischen Textes wieder zusammentrifft. Die Alexandriner ließen es bei dieser bedeutenden Abweichung nicht bewenden, sie veränderten auch die Abfolge dieser Orakel, wie sie sich im hebräischen Texte befindet.

Folgende Tabellen geben eine Uebersicht von diesen Umstellungen.

I.

Hebr.	Griech.
Kap. **XLIX. 34—39.**	Kap. **XXV. 34—39.**
— **XLVI. 2—12.**	— **XXVI. 1—11.**
— **XLVI. 13—28.**	— **XXVI. 12—26.**
— **L. LI.**	— **XXVII. XXVIII.**
— **XLVII. 1—7.**	— **XXIX. 1—7.**
— **XLIX. 7—22.**	— **XXIX. 7—22.**
— **XLIX. 1—6.**	— **XXX. 1—5.**
— **XLIX. 28—33.**	— **XXX. 6—11.**
— **XLIX. 23—27.**	— **XXX. 12—16.**
— **XLVIII. 1—44.**	— **XXXI.**
— — 45 ff.	— fehlt
— **XXV. 15—38.**	— **XXXII.**

II.

Hebr.	Griech.
1. Gegen Aegypten.	1. Gegen Elam.
2. — die Philister.	2. — Aegypten.
3. — Moab.	3. — Babylon.
4. — Ammon.	4. — die Philister.
5. — Edom.	5. — Edom.
6. — Damaskus.	6. — Ammon.
7. — Kedar.	7. — Kedar.
8. — Elam.	8. — Damaskus.
9. — Babylon.	9. — Moab.

Es entsteht nun die Frage, ob diese Umstellung vom Uebersetzer des Buches, oder von einem späteren Abschreiber vorgenommen worden sey, oder ob sie ihren Grund in einer von der gegenwärtigen verschiedenen Recension des hebräischen Textes habe. Sehen wir nur auf diese Umstellung, so sind alle drei Fälle möglich. Dem Uebersetzer konnte es, indem er in seiner Arbeit zu XXV. 13. vorgerückt war, wunderlich vorkommen, daß der Reden über alle Völker erwähnt werde, die doch weder vor dieser Stelle, noch unmittelbar nach derselben anzutreffen waren, sondern als Anhang das Ende des Buches einnahmen, und er konnte so die Freiheit sich erlauben, die Weissagungen über alle Völker an jene Stelle anzureihen, und V. 14., welcher nun überflüssig geworden war, zu unterdrücken. Diese Anordnung konnte ihm um so zweckmäßiger erscheinen, als auch in Ezechiels Buche die auswärtigen Weissagungen auf ähnliche Weise eingereiht waren. Dieselbe Operation und aus demselben Grunde konnte aber auch ein späterer Abschreiber des alexandrinischen Textes sich erlauben (1).

Die Wahrscheinlichkeit dieser beiden Fälle vermindert sich jedoch, wenn wir erwägen, daß auch die Anordnung dieser Orakel verändert ist; denn da die neue Anordnung weder aus chronologischen noch aus geographischen Rücksichten getroffen ist, so läßt sich kein anderer Grund dieser Aenderung denken, als daß der Uebersetzer die auswärtigen Orakel in seinem hebräischen Exemplare schon so geordnet angetroffen hat, wie sie nun in der griechischen Bibel sind.

Vollends scheint mir die Wahrscheinlichkeit dieser beiden Fälle zu verschwinden, wenn die übrigen Abweichungen des hebräischen

---

(1) Man hat den letztern Fall aus Folgendem beweisen wollen. Die auswärtigen Weissagungen schließen mit den Worten: עַד־הֵנָּה דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ (LI. 64.). Auch die alexandrinische Uebersetzung hat diesen Schlußsatz am Ende des dem 51ten Kap. des hebr. Textes entsprechenden 28ten Kap. mit den Worten: *Καὶ ἔσησαν ἐνταῦθα οἱ λόγοι Ἱερεμίου.* Das 28te Hauptstück war demnach ehemals das letzte auch der alexandrinischen Uebersetzung, oder das 51te wie im Hebr. und wurde später das 28te. Aber abgesehen davon, daß der Uebersetzer diesen Schlußsatz so gut vorrücken konnte, als ein Abschreiber, so stand jener Satz ursprünglich nicht in den Exemplaren, der alexandrinischen Version, sondern er wurde aus Aquila an den Rand der Handschriften gerückt, und drang mit dem Zeichen ※ in den Text.

und griechischen Textes berücksichtigt werden. Im griechischen Texte finden sich nämlich zahlreiche Auslassungen und Zusätze. Die Auslassungen erstrecken sich nicht bloß auf einzelne Worte und Verse wie I. 13. II. 17. 19. III. 1. 9. 10. V. 13. 15. 19. VII. 1. 2. 13. 21. VIII. 4. 10. 13. 17. IX. 12. 16. 22. 25. XI. 22. XV. 11. 15. XVI. 1. 5. 6. XVII. 5. XVIII. 7. 17. XXV. 1. XXVII. 1. 3. (Hebr. L. 1. 3.); sondern auch auf größere Stellen wie VIII. 10—12. XVII. 1—4. XXVII. 13. 14. (Gr. XXXIV. 13. 14.); XXVII. 19—22. (Gr. XXXIV. 10 fg.); XXIX. 13—21. (Gr. XXXVI. 14—20); XXXIII. (Gr. XL). 14—26. XXXV (Gr. XLII). 17—19. XXXIX (Gr. XLVI). 4—13. XLVIII (Gr. XXXI). 45—47. Zusätze sind: II. 28. 30. 31. III. 7. 17. 18. IV. 2. 26. 29. V. 1. 17. 18. VII. 4. 10. XXVI. 15. (Hebr. XLVI. 15.); XXXV. 10. (Hebr. XXVIII.); XXXVI. 1. 8. (Hebr. XXIX.).

Spohn glaubte, der Uebersetzer des Jeremia habe keinen andern Text als den auf uns gekommenen vor sich gehabt, und die Auslassungen seyen entstanden, indem dieser bei der Uebersetzung sich erlaubt habe, eigenmächtig abzukürzen und auszulassen (1). Diese Hypothese ist, wie schon Eichhorn gezeigt hat (2), darum unhaltbar, weil sie nicht alle Abweichungen befriedigend zu erklären vermag.

Jahn leitet die Abweichungen theils von einer doppelten Recension, theils vom Uebersetzer her. Er meint nämlich, die eine Recension sey aus Abschriften in Babylonien, die vielleicht in einigen Stellen interpoliert worden, entstanden, und sey in unserm hebräischen Texte übrig; die andere, in welcher mehr Auslassungen begangen, als Zusätze gemacht worden, habe Palästina zum Vaterlande, und sey dann mit den Juden unter Ptolemäus Lagi nach Aegypten gekommen, und dort ins Griechische übersetzt worden. Was er nach dieser Annahme nicht zu erklären vermag, leitet er vom Uebersetzer ab, welcher willkürlich ausgelassen habe (3). Man sieht leicht, daß auch diese Hypothese

(1) Jeremias vates e versione Judaeorum Alexandrinorum ac reliquorum interpretum graecorum emendatus, notisque criticis illustratus a M. G. L. Spohn. Lips. 1794.

(2) Eichhorn, Einleit. IV. §. 540. Vgl. Rosenmüller Schol. I. 24.

(3) Jahn a. a. O. S. 568.

nicht alle Erscheinungen in den beiden Texten erklärt. Da diese Abweichungen längst vor Hieronymus und Origenes vorhanden waren, dieselben also ohne Zweifel so alt sind als die griechische Uebersetzung selbst, so lassen sie sich kaum anders befriedigend erklären, als durch die Annahme einer doppelten Recension der Weissagungen des Jeremia, wie Eichhorn gründlich gezeigt hat (1). Wie diese aber entstanden ist, das bleibt ungewiß (2).

§. 16. Fremde Bestandtheile.

Der Schlußsatz LI. 64. „Bis hieher die Weissagungen Jeremia's" scheidet das 52te Kapitel als einen von fremder Hand angefügten Anhang von dem Buche des Jeremia. Dieses Hauptstück ist entlehnt aus 2. Kön. XXIV. 18—XXV. 30. mit Ausnahme von V. 28—30., und wurde vermuthlich in der Absicht beigefügt, um die dem Buche angehängte Geschichte der letzten Schicksale des jüdischen Volkes und seines Königs zu ergänzen (3).

Neuerlich ist auch die Aechtheit der beiden Kapitel L. LI. in Zweifel gezogen worden. Zuerst that dies Eichhorn aus dem Grunde, weil die darin enthaltene Weissagung vom Untergange

---

(1) Eichhorn a. a. O. IV. §. 540.

(2) Hypothesen darüber sind zwar von neuern Kritikern viele aufgestellt worden (Vgl. de Wette's Einleitung S. 308—313), allein sie geben großentheils wenig Befriedigung und dienen fast nur zu dem Beweise, daß das Problem, mit dem sie sich beschäftigen, schwerlich je eine befriedigende Lösung finden werde. Eine solche wird hier auch um so schwieriger, als der Text der LXX. seit seiner Entstehung bei diesem Propheten offenbar viel gelitten hat. Schon darüber ist selbst durch die neuesten und gründlichen Erörterungen von Movers, Ewald und Hitzig noch manchen Zweifeln Raum gelassen, ob die Weissagungen gegen auswärtige Völker ursprünglich vor oder hinter dem 25ten Kapitel, oder zwischen dem 13ten und 14ten Verse desselben oder hinter dem 45ten Kapitel, wo der masorethische Text sie hat, gestanden haben, und begreiflich noch weit mehr darüber, was die Ursache ihrer Versetzung und veränderten Reihenfolge gewesen sei. H.

(3) Diese Absicht rechtfertigt die Hinzufügung des fremden historischen Abschnittes ohne Zweifel hinlänglich, und Hävernick's Meinung, daß „die Sammler der jeremianischen Weissagungen keinen hinreichenden Grund hatten, diesen Abschnitt denselben hinzuzufügen, falls sie nicht denselben für ein Werk des Jerem. ansahen" (Einleit. II. 1. S. 172), scheint selbst keinen hinreichenden Grund zu haben. Ohnehin spricht außer dem angeführten Schlußsatze und den letzten vier Versen auch noch die Darstellungs- und Schreibart gegen Jeremia (Vgl. Hitzig, Jeremia ꝛc. S. 415.). H.

Babels diese Thatsache als bereits geschehen darstelle, aber ebendeswegen von Jeremia nicht habe verfaßt werden können, da Babylon erst unter Darius Hystaspis zerstört worden sey (1). Diese Ansicht hat Rosenmüller hinlänglich widerlegt (2).

Später suchte von Cölln die Unächtheit dieser Kapitel aber aus andern Gründen zu beweisen (3), denen dann auch de Wette beitrat (4). Die Gründe, welche angeführt werden, sind 1) die mit dem zweiten Theile des Jesaja verwandte Sprache (L. 29. LI. 5.); 2) die Entlehnung von Stellen aus frühern Stücken (L. 44—46. vgl. XLIX. 19—21.; LI. 15—19. vgl. X. 12—16. LI. 41. vgl. XXV. 26.); 3) der geweissagte nahe Untergang von Babel (XXV. 11. XXIX. 10.) und die Aufforderung an die Exulanten, Babel zu verlassen (L. 8. LI. 6. 45., in welcher ein mit der frühern Gesinnung des Propheten in Widerspruch stehender (XXVII. 5—8. XXIX. 5—9. XLII. 9—22. XLIII. 8—13.) den Gefangenen in Babel höchst gefährlicher Fanatismus sich kund gebe; 4) die Erwähnung der Meder als Zerstörer von Babel, was mit XXV. 25. im Widerspruche stehe.

Doch auch diese Gründe sind nicht entscheidend. Der zweimal vorkommende Gottesname קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, auf den ein besonderes Gewicht gelegt wird, kommt doch noch 2. Kön. XIX. 22. Ps. LXXI. 22. LXXVIII. 41. LXXXIX. 19. vor; wenigstens in derselben Bedeutung, wenn auch mit יִשְׂרָאֵל nicht verbunden, wird Gott, קָדוֹשׁ bei Habac. I. 12. genannt. — Die Citate aus frühern Stücken können um so weniger befremden, als das Citiren früherer Stellen bei Jeremia charakteristisch ist, Vgl. XIX. 6. mit VII. 32., VIII. 11. m. VI. 15., VIII. 14. m. IV. 5., IX. 8. m. V. 29., XI. 14. m. VII. 16., XI. 23. m. XXIII. 12., XXII. 4. m. XIII. 13., XIV. 19. m. VIII. 15., XXIV. 9. m. XV. 5., XXXIV. 17. m. XXIX. 18., XVIII. 18. m. VIII. 8., XX. 12. m. XI. 20., XXII. 4. m. XVII. 25., XXIII. 7—8. m. XVI. 14. 15., XXXIV. 9. m. XV. 4., XXV. 10. m. VII. 34. XVI. 9., XXIX. 18. m. XXIV. 9., XXXII. 34. m. VII. 30. — Die Stellen, worin der Unter-

(1) a. a. O. §. 542. a. S. 210.
(2) In den Scholien zu diesen Kapiteln.
(3) Allgem. L. Z. 1828. Erg. Bl. N. 15. S. 118.
(4) Einleit. 315.

gang Babels als nahe bevorstehend angekündet und das gefangene israelitische Volk aufgefordert wird, Babel zu verlassen, beweisen nichts anderes, als daß auch Jeremia, wie andere Propheten, dasjenige, von dem er wußte, daß es in nicht zu langer Zeit eintreffen würde, so behandelt, als wäre es schon da (Amos V. 2. Nahum. III.). Das Schicksal Babylons, welches er in diesen Hauptstücken verkündet, traf nicht viel später ein, als das unter Josia gedrohte Schicksal des jüdischen Landes und seiner Hauptstadt (III. 6. fg. V. 10 fg.), das er als sehr nahe bevorstehend ankündet, vgl. IV. 13—17. 19—21. 23—26. und besonders die sehr instructive Stelle VI. 1., in welcher der Prophet die Benjaminiten auffordert, das belagerte Jerusalem zu verlassen. Die Indignation gegen die Hauptfeinde seines Volkes, die der Prophet in diesen Kapiteln ausspricht, kann eben so wenig Fanatismus genannt werden, als der Unwille, der sich in allen Orakeln der jüdischen Propheten gegen auswärtige Völker kund gibt. Mit XXVII. 5—8 u. s. w. stehen die letzten Kapitel darum in keinem Widerspruch, weil Jeremia das chaldäische Volk an den letzten Stellen nicht als die Herren der Juden, deren Härte nur durch Ruhe und Gehorsam zu mildern war, sondern als das gottlose, der Rache und der Strafe Gottes endlich anheimgefallene Volk im Auge hat (vgl. Jes. X. 5—34.). Gefährlich konnte dieser vorgebliche Fanatismus nur dann werden, wenn er auf den Straßen und von den Dächern Babylons gepredigt wurde; aber dazu war dies Orakel gegen Babel nicht bestimmt, sondern es sollte den Bessern und Weisern der Gefangenen die Hoffnung gewähren, daß auch den Chaldäern die Stunde der Vergeltung und ihnen die der Erlösung in nicht ferner Zeit schlagen würde, und so ist diese Weissagung nichts anderes als eine weitere Ausführung der bereits Kap. XXV. 12—14. vorkommenden Androhung. — Wenn man die Erwähnung der Meder, als im Widerspruche stehend mit XXV. 26, für einen Beweis gegen die Aechtheit der letzten Kap. hält, so legt man ein Gewicht auf die Abfolge der zu strafenden Könige, die sie nicht hat, da sie, wenn nicht ganz zufällig, doch mehr geographisch als chronologisch ist.

Zu diesen Bemerkungen gegen die Bedenken v. Cölln's und de Wette's füge ich einen directen Beweis für die Aechtheit der Weissagung gegen Babel bei. Kap. XXV. 13. verkündet Jeremia, daß Gott über Chaldäa kommen lassen wolle alle die Reden, die er

über daſſelbe geredet, alles was geſchrieben ſteht in dieſem Buche, was Jeremia prophezeiet hat über alle Völker. Nach dieſer Stelle muß ſich alſo unter den Weiſſagungen gegen fremde Völker eine gegen Babel finden; eine andere aber als die in den Kap. L. LII. enthaltene, findet ſich nicht, ſomit kann kein Zweifel ſeyn, daß ſie ächt, nämlich die XXV. 13. erwähnte iſt (1). a)

a) In der neueſten Auflage hält de Wette dieſe beiden Kapitel, indem er im Allgemeinen der von Movers (2) aufgeſtellten Anſicht beipflichtet, nicht ſo faſt für eigentlich unächt, als vielmehr nur für überarbeitet von „Pſeudo-Jeſaja." Neben andern durch Obiges beſeitigten Gründen wird der Hauptgrund dafür in ſprachlichen „Eigenthümlichkeiten des Pſeudo-Jeſaja" gefunden, welche „bei offenbar jeremianiſchen Ausdrücken und Wendungen" in den beiden Kapiteln vorkommen (3). Auch Hitzig findet eine Menge von Interpolationen und Entſtellungen in dem Abſchnitte von einem Propheten am Ende des Exils, den er jedoch nicht näher bezeichnet (an Pſeudo-Jeſaja ſcheint er nicht beſtimmt zu denken, wenn er gleich L. 15. deſſen „abentheuerliche Phantaſie walten" ſieht) (4). Ewald hält den Abſchnitt für das Werk eines am Ende des Exils lebenden Propheten, der auch Jeſ. XXXIV. und XXXV. verfaßt, den Jeremia und den zweiten Theil des Jeſaja nachgeahmt und dieſen Abſchnitt „gleichſam als weitere Erläuterung zu Jeſ. XLVIII. 20. LII. 11." und als „Umbildung des Wortes

---

(1) Dieſer Beweisgrund fällt nicht einmal ganz weg, wenn man auch מלך בבל und וגם־הארץ im 12. V. und den ganzen 13. V. für einen ſpäteren Zuſatz erklärt (Ewald, die Propheten ꝛc. II. 23. 133 f.), denn die Stelle ſpricht auch in dieſem Falle noch von den Chaldäern auf eine Weiſe, die eine ausführliche Strafedrohung gegen ſie erwarten und faſt als Ankündigung einer ſolchen ſich anſehen läßt. Uebrigens vermag ſelbſt Hitzig die Aechtheit von 13 a. nicht zu beanſtanden, obwohl er mit Venema, Schnurrer und Roſenmüller 13 b. für einen Zuſatz erklärt; in dieſem Falle haben wir dann eine förmliche Hinweiſung auf eine ſchon vorgetragene oder noch vorzutragende Drohung gegen Babel. H.

(2) De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae, Graecae Alexandrinae et Hebraicae Masorethicae indole et origine Comment. crit. Hamburgi, 1837. p. 45.

(3) de Wette, Einleitung. S. 300 f.

(4) Der Prophet Jeremia, erklärt von F. Hitzig ꝛc. Leipz. 1841. S. 392 f.

Jeremia's" (XXV.) geschrieben habe (1), der somit von Pseudo-Jesaja selbst wohl zu unterscheiden und gerade durch diesen erst „zu eigenen Hervorbringungen begeistert" worden sei (2). Durch Hitzig und Ewald ist zunächst die Unhaltbarkeit der de Wette'schen Ansicht in's Licht gestellt, sofern die angeblichen Sprach-Eigenthümlichkeiten des Abschnittes mit Pseudo-Jesaja ihre Beweiskraft verlieren und wenigstens aus Nachahmung oder Einschiebung sich erklären lassen. Ohnehin sind sie nicht in dem Grade vorhanden, wie man nach den vielen von Movers und de Wette citirten Stellen beim ersten Anblick meinen möchte (3). Bei Hitzig und Ewald scheint der Hauptgrund für spätere Abfassung oder Interpolirung und Versetzung darin zu liegen, daß auf die späteren Zeitverhältnisse in einer Weise Rücksicht genommen werde, wie es von Jeremia nicht habe geschehen können. Die Vorstellung nämlich von Babel's Entartung und politischer Schwäche, die Eroberung Babel's durch Cyrus, die Aufforderung an die Exulanten zur Rückkehr, „die unverhüllte Bezeichnung der Meder und anderer nordischer Völker als der Todfeinde Babel's und des gewissen nahen Sturzes dieser Stadt" (4) bezeichnen beide als Dinge, die nicht von Jeremia herrühren können. Daneben legt Ewald noch auf einiges Sprachliche, Hitzig überdieß noch auf die große Unordnung des Ganzen besonderes Gewicht. Daß es aber mit dieser Unordnung nicht so schlimm stehe, als Hitzig zu zeigen sucht, erhellt

---

(1) Die Propheten des Alten Bundes, erklärt von Heinrich Ewald. Stuttgart. 1841. Bd. II. S. 492 f.

(2) Ebend. S. 487.

(3) Daß z. B. קְדֹושׁ יִשְׂרָאֵל keine Eigenthümlichkeit des Pseudo-Jesaja sei, ist schon gezeigt worden. Der Gebrauch des נְאֻם ist ebenso wenig eine solche; dieses Wort findet sich wie Jerem. L. 34. Jes. XLI. 14. XLVII. 4., so auch schon Ps. XIX. 15. LXXVIII. 35. und ähnlich 1 Mos. XLVIII. 16. Ps. CIII. 4. Sprichw. XXIII. 11. Ferner der Ausdruck נִשְׁבַּע בִּזְרֹועַ den Jer. LI. 14. mit Jes. LXII. 8. gemein haben soll, kommt im ganzen Jeremia nicht vor, und die angeführte Stelle hat statt dessen נִשְׁבַּע בְּנַפְשׁוֹ, wobei man nicht wird beweisen wollen, daß das ὤμοσε κατὰ τῦ βραχίονος der LXX den ursprünglichen Text genau wiedergebe. So steht es um die drei ersten Eigenthümlichkeiten, die der fragliche Abschnitt mit Pseudo-Jesaja gemein haben soll, und es wird nicht nöthig sein, die übrigen, mit denen es sich meistens nicht viel besser verhält, noch besonders zu besprechen.

(4) Ewald, die Propheten ꝛc. II. 492. Hitzig, Jeremia. S. 392 f.

z. B. schon aus Ewald's Erklärung des Abschnittes, welcher gemäß derselbe ohne Anstand als ein einheitliches und, wenn nicht bis in's Einzelnste, doch den Hauptpunkten nach wohlgeordnetes Ganzes sich ansehen läßt. Die wenigen sprachlichen Einzelnheiten, die man gegen Jeremia's Zeit und gegen ihn insbesondere gelten macht, scheinen kaum als Beweisgründe für sich, sondern höchstens als etwaige Verstärkungen vorhandener Beweise gelten zu können. Denn ein Paar vielleicht spätere aber doch dem Ezechiel schon geläufige Ausdrücke, wie בְּדִים, סָגָן, פַּחָה, גְּלוּלִים (1), können unmöglich viel gegen Jeremia beweisen. Die Wiederholung jeremianischer Aussprüche und Entlehnung aus andern Propheten, namentlich aus Jesaja's zweitem Theile, dessen Aechtheit dargethan wurde, haben gar nichts Auffallendes bei einem Propheten wie Jeremia, der überhaupt sich selbst oft wiederholt (2) und gern mit den Worten Anderer redet (3). Die Hauptfrage ist daher nur, ob die Zeitverhältnisse, auf welche der fragliche Abschnitt Rücksicht nimmt, dessen Abfassung zu Jeremia's Zeit schlechthin undenkbar machen. Wir können nur eine verneinende Antwort geben. Sehen wir von aller prophetischen Erleuchtung und Begeisterung auch ab, so war zur Zeit Jeremia's der einstige Untergang Babels jedem wahren Theokraten von allem Gewissen das Gewisseste; und in dem Maaße, als er nur daran gezweifelt hätte, wäre er ein lauer und überzeugungsschwacher Theokrat gewesen. Daß aber jener Untergang nicht von südlichen oder westlichen, sondern von nördlichen Völkern kommen werde, ließ sich so leicht erwarten, daß an etwas anderes kaum gedacht werden konnte. Und wenn einmal Babel's Untergang gewiß war, so kann der Gedanke an das einstige Sinken seiner Macht und den innern Zerfall seiner Größe nicht mehr ferne gelegen haben. Auch wird es nicht sonderlich befremden können, wenn in einer prophetischen Verkündigung von Babel's Untergang mitunter auch derjenige angeredet wird, der Babel erobert (Jer. L. 21. LI. 20—24.); wer er sei, wird ohnehin nicht gesagt, und wenn er auch wirklich Cyrus genannt würde, so könnte dieses gegen Jeremia so wenig, als gegen Jesaja (4) be-

(1) Vgl. Ewald, die Propheten ꝛc. II. 492.
(2) Vgl. de Wette, Einleitung. S. 313.
(3) Vgl. Jäger, über das Zeitalter Obadja's. Tübingen 1837. S. 14.
(4) Oben S. 30.

weisen. Die Aufforderung an die Exulanten, Babel zu verlassen, so wie überhaupt die Lebhaftigkeit der Rede, in welcher Babel's Untergangszeit als Gegenwart erscheint, erklärt sich genügend daraus, daß sich diese Zeit der innern Anschauung des Propheten als Gegenwart darstellt und er sie sofort auch als Gegenwart bespricht (1).

de Wette und Movers bezeichnen auch noch einige andere Kapitel, nämlich **XXX. XXXI.** und **XXXIII.** für überarbeitet von „Pseudo-Jesaja," und **X. 1—17.** gibt de Wette geradezu für das Werk desselben aus (2). Von Letzterem jedoch sagt Ewald: „Wenn die **LXX.** z. B. 10, 6—9. ausläßt, so zerstört sie sogar den Strophenbau; wer wollte nun gar daraus schließen, Jeremia habe 10, 1—16. gar nicht geschrieben?" (3) Bei den andern Abschnitten ist „pseudo-jesajanische Schreibart" der wichtigste fast alleinige Grund für obige Meinung. Allein abgesehen davon, daß sich auch hier gegen die namhaft gemachten Beispiele gar viele Bedenklichkeiten erheben ließen, ist schon aus dem oben bemerkten klar, daß dieser Grund hier nichts beweist. Sodann daß Jerem. **XXXI.** 7. 8. 33. bei Zach. **VIII.** 7 f. „als Ausspruch der Propheten, welche bei der Grundlegung des Tempels weissagten," bezeichnet werde, ist eine um so grundlosere Behauptung, als einerseits die behauptete Wechselbeziehung der Stellen, und andererseits die Richtigkeit der de Wette'schen Erklärung von Zach. **VIII.** 9. in Abrede gestellt werden muß. Daß „die Einmischung der Leviten **XXXIII.** 18. 21. ungefügig und der Ansicht Jeremia's unangemessen sei," ist eine Meinung de Wette's, deren Falschheit schon aus den Bemerkungen Ewald's und Hitzig's über diese Stelle hervorgeht. — Endlich erklärt Movers mit de Wette's Beistimmung auch noch **XXVII. XXVIII.** und **XXIX.** für überarbeitet von einem Späteren theils wegen „der späteren Namensform ירמיה, צדקיה, יכניה," theils wegen „der Interpolationen **XXVII.** 7. 16—21." (4). Für die verschiedene Namensform hat Ewald einen bessern Grund anzugeben gewußt (5), und eine In-

(1) S. Oben S. 27. ff.

(2) Movers, de utriusque recensionis etc. p. 37. seqq — de Wette, Einleitung. S. 301 f.

(3) Die Propheten des A. B. II. 23.

(4) de Wette, Einleitung. S. 302 f.

(5) Die Propheten ꝛc. II. 24.

terpolation, wenn sie auch wirklich am Tage liegt, ist noch keine Ueberarbeitung. Daß sie aber hier jedenfalls nicht in der bezeichneten Ausdehnung am Tage liege, hat selbst Hitzig gezeigt, der doch gerade bei dieser Stelle genug einzelne Wörter und Satztheile für unächt erklärt, und andere als ächt übrig läßt, die für sich keinen Sinn mehr geben (1).

§. 17. Schriftstellerischer Charakter.

Ein dreifaches Mißgeschick drückte den wohlwollendsten der Propheten. Sein schwerer Auftrag gieng erstlich an ein Volk, dessen Blindheit und Unverbesserlichkeit er von Anfang an einsah; zweitens war die Strafe, die er anzudrohen hatte, Untergang des Tempels und des Staates, nicht ferne, er erlebte sie selbst; er verkehrte demnach nicht wie seine Vorgänger mit einem — zwar gottlosen und übermüthigen, aber doch glücklichen und für die Reize der Poesie empfänglichen Volke, — er war unter einem unglücklichen, rettungslos verlornen Volke; endlich bewahrte ihn sein erhabener Beruf nicht nur nicht vor dem, was den edlen Mann am empfindlichsten kränkt — vor persönlichen Mißhandlungen, er führte sie ihm unmittelbar und im Uebermaße zu. Diese trostlose Lage des Propheten konnte auf seinen Vortrag und seine Schreibart keinen günstigen Einfluß haben; Reden, wie die eines Jesaja, Hosea, Joel, Nahum erlaubte weder seine Stimmung noch sein Auditorium (2). Die Düsterheit, die sein Gemüth umlagerte, die Wehmuth seines verwundeten Herzens und das niederdrückende Gefühl eines erfolglosen Strebens sind allen seinen Vorträgen eingedrückt. Genöthigt, eine so lange Reihe von Jahren gegen dieselben Vergehen zu predigen, vor denselben Gefahren zu warnen, mußte er sich oft wiederholen; daher die Wiederkehr derselben Gedanken, die ermattend, und die Breite, in die seine Rede nicht selten zerfließt, welche zurückstoßend seyn würde, spräche nicht die Wärme und Innigkeit seines unvergleichlichen Gemüthes so wohlthuend an. — Seine

(1) Der Prophet Jeremia. S. 218.

(2) Indessen fehlte es ihm nicht an der Fähigkeit, schön und kraftvoll zu schreiben. Da wo sein Unwille nicht durch Mitleid und Wehmuth gedämpft ist, nimmt er kühnere Aufflüge, seine Rede wird wärmer und belebter und die höhere Prosa geht in Poesie über. Beweise davon liefern die auswärtigen Weissagungen.

Symbolik (I. 4—19. XXIV.) wird sehr getadelt. Mit Unrecht. Sie war, was sie in seiner Lage seyn konnte und mußte, deutlich und ausdrucksvoll. Ob sie Eindruck zu machen geeignet gewesen sey, oder nicht, wer will das beurtheilen!

Daß die Sprache Jeremia's die Schönheit und die Reinheit, wodurch sich die frühern Propheten auszeichnen, nicht gehabt habe, hat schon Hieronymus gefühlt (1). In seiner Zeit waren schon fremde Bestandtheile in die hebräische Sprache gedrungen, deren auch er sich nicht erwehren konnte. Darum finden wir z. B. לַמַּדְתִּי II. 33.; דִּבַּרְתִּי III. 5.; הִתְבֵּרְתִּי XLVI. 11.; אִתִּי IV. 30.; אִתְּךָ, אִתְּכֶם st. אִתָּךְ, אִתָּם I. 16. XX. 11.; אֲשֻׁבִים XXV. 3.; אֲבִידָה XLVI. 8. u. a. (2).

Drittes Kapitel.

Die Klaglieder Jeremia's.

§. 18. Name und Inhalt.

* Die Klaglieder werden im Hebräischen theils von ihrem Anfangsworte אֵיכָה, theils von ihrem Inhalte קִינוֹת genannt. Letztere Benennung ist auch in dem Θρῆνοι der LXX. und dem Lamentationes der Vulg. beibehalten.

Als Gegenstand dieser Lieder geben Flav. Josephus (3) und Hieronymus (4) den Tod des jüdischen Königs Josia an, weil in der Chronik berichtet wird, daß Jeremia Klaglieder auf diesen König geschrieben habe 2. Chron. XXXV. 25. Allein diese Angabe beruht auf einem zweifachen Mißverständnisse. Denn für's Erste sind unter den Klagliedern, deren die Chronik gedenkt, nicht die noch erhaltenen Klaglieder Jeremia's gemeint (5). Und für's Zweite haben Jeremia's Klaglieder nicht den Tod Josia's zum Gegenstande. Letzteres, was hier allein noch zu zeigen ist,

(1) Jeremias propheta sermone quidem apud Hebraeos Isaia et Osea et quibusdam aliis prophetis videtur esse rusticior, sed sensibus par est.
(2) Eichhorn, Einl. IV, 151.
(3) Antiqq. X. 5. 1.
(4) Comment. in Zach. XII 11.
(5) Thl. II. Abth. I. S. 221.

erhellt aus Folgendem. Der Krieg, in dem Josia umkam, war nicht gegen sein Volk gerichtet, und weit entfernt, daß dasselbe seines Eigenthums beraubt und in die Gefangenschaft abgeführt und der Tempel durch Heiden entweiht worden wäre, wurde vielmehr Jerusalem und ganz Juda von feindlichen Schaaren nicht einmal bedroht, geschweige denn betreten. Josia wurde fern von Jerusalem bei Megiddo im Kampf gegen Pharao Necho, dem er den Durchzug durch sein Land verwehren wollte, tödtlich verwundet, und dann sein Leichnam ohne Störung nach Jerusalem gebracht und im Begräbnisse seiner Väter beigesetzt und ohne Hinderniß ihm vom Volk ein Nachfolger gegeben (2. Kön. XXIII. 29 f. 2. Chron. XXXV. 22—24. XXXVI. 1.), der freilich nach wenigen Monaten durch den ägyptischen König wieder vom Throne entfernt wurde (2 Kön. XXIII. 32 f. 2 Chron. XXXVI. 3 f.). Ganz anders erscheint der Zustand Juda's und Jerusalem's in den Klagliedern. Juda ist von Jehova in die Hände seiner Feinde gegeben und Jerusalem durch dieselben entehrt (I. 5. 7. 17. 20. II. 7. 20.); Kinder, Jünglinge und Jungfrauen sind in die Gefangenschaft abgeführt (I. 5. 18.); Säuglinge, Priester und Aelteste verschmachten vor Hunger (II. 11. 19.); die Heiden sind in die heilige Stadt und den Tempel eingedrungen (I. 10. IV. 12.), und haben das Eigenthum Israels in Besitz genommen (V. 2.); der König und seine Beamten sind im fremden Lande (II. 9.) und Knechte herrschen über Juda (V. 8.). Schon diese wenigen Aussagen der Klaglieder, die sich noch durch viele gleichartige vermehren ließen, zeigen hinlänglich, daß ihr Gegenstand nicht der Tod Josia's, sondern nur die Belagerung und Zerstörung Jerusalem's durch Nebukadnezar sein kann.

Was den Inhalt der einzelnen Gesänge betrifft, so ist er in den ersten und letzten zwei Kapiteln ziemlich derselbe, nur ist ein gewisser Stufengang bemerklich, in welchem die auf einander folgenden Hauptmomente der Katastrophe besonders hervortreten. Das erste gleichsam einleitende Lied beschreibt die durch eigene Sündenschuld (V. 8. 9.) hervorgerufene Strafe Gottes mehr in ihrem Anfange. Jerusalem ist wie menschenleer, öde und still, nur daß noch Wehklagen gehört werden (V. 1—4.), und an Theilnahme, Trost und Hülfe ist nirgends zu denken (V. 7.); obwohl noch nicht zerstört, ist es doch von Feinden umgeben (V. 20.),

die zum Theil schon in die Stadt, sogar in den Tempel eingedrungen sind (V. 10.), tödtlicher Hunger ist bereits allgemein (V. 11.) und rafft schon Priester und Aelteste weg (V. 11. 19.). Es ist somit offenbar nicht die Wegführung Jojachin's, wie Horrer und Jahn (1) oder „die um Jerusalem herrschende Grabes- oder Todtenstille," wie Bertholdt und Eichhorn meinen (2), das Hauptthema dieses Liedes, sondern jener Zustand der Belagerung, auf den die Eroberung unausweichlich und bald erfolgen muß. — Das zweite Lied geht dann weiter und schildert die Eroberung und Verwüstung des Landes (V. 2. 5.), der Hauptstadt (V. 1. 3—5. 8. 9.), des Tempels (V. 6. 7.), das Aufhören des Gottesdienstes (V. 7. 8.), die allgemeine Hungersnoth (11. 12. 19. 20.), den Spott aller Völker (15. 16.). — Das dritte Lied zeigt an dem eigenen Beispiele des Verfassers, was all Dieses auf den ächten Theokraten für einen Eindruck mache, welchen Schmerz und Unmuth, zugleich aber auch welche Hoffnungen und Ahnungen es in ihm erwecke, und wie er selbst in dem harten Strafgerichte noch göttliche Erbarmung und sogar die Bedingung eines bessern Zustandes für das auserwählte Volk erblicke. Was somit der Klagende hier von sich selbst sagt, gilt nothwendig von jedem wahren Theokraten und beschreibt allgemein die mehr geistigen Leiden und Hoffnungen des Volkes, soweit es noch ein wahrhaft theokratisches ist, während der einstweiligen Auflösung seiner nationalen Existenz. Es ist daher die Frage, ob der Verfasser nur seine eigene Lage, (3) oder die des theokratischen Volkes (4) beschreibe, eine unpassende; er thut beides zugleich, wie er dieß sogar auch sprachlich durch den wiederholten Gebrauch der communicativen Rede (V. 22. 40—47.) andeutet. — Das vierte Lied nimmt sodann die Beschreibung der Eroberung wieder auf, und ist insofern dem zweiten parallel, unterscheidet sich aber dadurch von demselben, daß die Heftigkeit der Klagen durch die im 3. Liede

(1) Vergl. Jahn, Einleitung. II. 571 f.

(2) Bertholdt, Einleitung. VI. 2319. — Eichhorn, Einleitung. V. 244.

(3) So Jahn, Einleitung. II. 572 f. — Bertholdt, Einleitung. VI. 2319. u. A.

(4) So mit Theodoret viele nachherige Exegeten, vgl. Corn. a Lap. zu Kap. 3.

ausgesprochenen Hoffnungen etwas gemildert erscheint, und mehr die innere Nothwendigkeit des Unglücks in Folge der nationalen Sündenschuld hervorgehoben (V. 13—16.) und zugleich auch der Untergang der jetzigen Dränger Israels verheissen wird (V. 21.), während Israel noch Wiederbegnadigung hoffen darf, wenn es seine Schuld wird abgebüßt haben (V. 22.). — Das fünfte Lied endlich beschreibt und beklagt in Form eines Gebetes hauptsächlich das Schicksal des Volkes nach der Eroberung Jerusalem's (V. 1—18.), und spricht zuletzt noch die zuversichtliche Bitte um baldige Erfüllung der vorberührten Verheissung aus (V. 19—22.).

Die Aufeinanderfolge der einzelnen Lieder erscheint demnach als durchaus passend und sachgemäß, und die ohnehin willkürliche Vermuthung Hartmanns, daß das vierte Kapitel vor das dritte gehöre (1), ist nicht nur unnöthig, sondern offenbar unrichtig.

§. 19. Verfasser und formelle Eigenthümlichkeit der Klaglieder.

* Eine sehr alte Ueberlieferung bezeichnet den Propheten Jeremia als Verfasser der Klaglieder (2), und der Inhalt sowohl als die Darstellungsweise spricht, wie allgemein anerkannt ist, zu Gunsten der Ueberlieferung. Dieselbe ist daher unsers Wissens auch noch nie mit Nachdruck angefochten worden, und selbst die Vermuthung, daß „vielleicht Stücke aus verschiedenen Zeiten (vielleicht auch Verfassern) zu einer elegischen Anthologie vereinigt seien", steht ziemlich vereinzelt da. Dieselbe läßt sich auch in der That sowenig begründen, als Augusti, der sie ausgesprochen (3),

---

(1) S. Bertholdt, Einleitung. VI. 2324.

(2) Die alexandr. Uebersetzung schickt den Klagliedern die Bemerkung voran; *Καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι τὸν Ἰσραὴλ, καὶ Ἰερουσαλὴμ ἐρημωθῆναι ἐκάθισεν Ἰερεμίας κλαίων, καὶ ἐθρήνησε τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ Ἰερουσαλὴμ καὶ εἶπε.* — In Uebereinstimmung damit erklärt auch Josephus (Antiqq. X. 5, 1.), so wie später Hieronymus (Prolog. Galeat. und Comment. in Zach. XII. 11.) und der Talmud (Baba bathra fol. 15. col. 1. ירמיה כתב ספרו וספר מלכי וקנות) die Klaglieder für ein Werk Jeremia's, wiewohl Josephus und Hieronymus den Gegenstand derselben unrichtig angeben.

(3) Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung in's A. T. 2te Ausgabe. S. 271.

eine Begründung derselben versucht hat. Vielmehr spricht in den Weissagungen Jeremia's und den Klagliedern einerlei Person. Die Sündhaftigkeit des Volkes (Klagl. I. 5. 8. 22. III. 41. Jerem. XIII. 22. XIV. 7.), seine Gesetzesübertretung und Abgötterei (Klagl. I. 8. Jerem. I. 16. II. 10—13. 20—28.) sein Achten auf schlechte Priester und falsche Propheten (Klagl. II. 14. IV. 13. Jerem. XXIII. 26—29), sein Vertrauen auf treulose Bundesgenossen (Klagl. I. 19. IV. 17. Jerem. XXX. 14. XXXVII 5—11.) werden in den Weissagungen, wie in den Klagliedern, als die Hauptursachen des Unterganges beklagt, der als unabwendbare Strafe über das verstockte Volk kommen mußte. Sodann spricht sich in den Klagliedern dasselbe weiche, mitleidende, aber im Vertrauen auf Gott unerschütterliche Gemüth aus, wie in den Weissagungen Jeremia's. Endlich erinnert auch die Sprache in jenen theils durch manche einzelne Ausdrücke und Redensarten (1), theils durch den öfteren Gebrauch chaldäischer Formen (2) an Jeremia, gegen den die eine und andere Eigenthümlichkeit der Klagelieder (z. B. das ו praef.), die sich ohnehin schon aus der mehr poetischen Haltung derselben leicht erklären läßt, nichts beweisen kann.

Daß übrigens die Klagelieder als einheitliches Ganzes, wie sie vorliegen, nicht etwa vor der Eroberung Jerusalem's, oder während dieser und der Zerstörung, wie man auch geglaubt hat (3), sondern erst nach letzterer entstanden sein können, erhellt sehr deutlich aus ihrem Inhalte.

In formeller Hinsicht haben die Klagelieder das Eigenthümliche, daß die ersten und letzten beiden Lieder je 22, das dritte aber dreimal 22 Verse umfassen, und daß sie, mit Ausnahme des letzten, alphabetisch sind; das dritte nämlich dreifach alphabetisch, so daß die ersten drei Verse mit א, die zweiten drei mit ב ꝛc. beginnen, die übrigen dagegen einfach alphabetisch, so daß je der erste Vers mit א, der zweite mit ב ꝛc. anfängt. Etwas auffallend ist dabei, daß im zweiten, dritten und vierten Liede ס dem ע gegen die gewöhnliche Reihenfolge vorangeht, was jedenfalls nicht aus einer spätern Umstellung der Verse erklärt werden

(1) Vgl. Eichhorn, Einleitung. V. 247. — de Wette, Einleitung. S. 379.
(2) de Wette, ebend.
(3) Bertholdt, Einleitung. VI. S. 2315.

kann (1), sondern vom Verfasser selbst herrühren muß. Der wahre Grund davon ist unbekannt, und die darüber aufgestellten Vermuthungen unsicher (2). Ob auch beim fünften Liede der alphabetische Charakter intendirt gewesen und nur durch irgend einen Zufall nicht zur Ausführung gekommen sei, ist wenigstens zweifelhaft. Warum namentlich nur gerade bei diesem Liede „Eilfertigkeit, die den Verfasser drängte und trieb" (3), solches bewirkt haben sollte, läßt sich nicht leicht denken; weit leichter, daß er den alphabetischen Charakter absichtlich aufgab, aber die Verszahl der einfach alphabetischen Lieder doch der Symetrie wegen beibehielt, ohne übrigens „den Ueberdruß dieser spielenden Methode empfunden" zu haben (4).*

Viertes Kapitel.

Der Prophet Ezechiel.

§. 20. Lebensumstände.

Ezechiel (יְחֶזְקֵאל) war der Sohn Busi's, eines uns nicht weiter bekannten Priesters. Er wurde mit Jojakim, dem Könige von Juda, und mehrern tausend seiner Volksgenossen bessern Standes von Nebukadnezar an den Fluß Chaboras in Mesopotamien ins Exil abgeführt eilf Jahre vor der Zerstörung Jerusalems. Im fünften Jahre seines Aufenthaltes im feindlichen Lande, im dreißigsten Jahre der Aera Nabopolassars (I. 1. 2.) (5), sieben Jahre vor der Zerstörung Jerusalems begann er seine prophetische Laufbahn und setzte sie wenigstens bis zum sieben-

(1) Bertholdt, Einleitung VI. S. 2321.

(2) Vgl. Calmet, Comment. in Lament. II. 16. — Carpzov. Introd. III. 189. — Jahn, Einleitung. II. 574. — Ewald, die poetischen Bücher des A. B. I. 144.

(3) Bertholdt, Einleitung. VI. 2320.

(4) Bertholdt, ebend.

(5) Daß das Datum: im dreißigsten Jahre (I. 1.) von der Aera Nabopolassars genommen werden müsse, zeigte zuerst Hieronymus Prado (Explanationes et Commentarii in priora sex ex viginti Capita Ezech. 1596.), dem dann Michaelis, Jahn, Eichhorn, Dereser und Rosenmüller beitraten.

undzwanzigsten Jahre seines Exils, sechzehn Jahre nach dem Untergange Jerusalems (XXIX. 17.) fort. Er war somit ein Standes- und (jüngerer) Zeitgenosse Jeremia's (1).

§. 21. Inhalt des Buches.

Das Buch des Propheten Ezechiel zerfällt in vier Theile: 1) in die Einleitung I—III.; 2) in die Sammlung der einheimischen Orakel vor der Zerstörung Jerusalems IV—XXIV.; 3) in die Sammlung der auswärtigen Orakel XXV—XXXII.; 4) in die der einheimischen nach der Zerstörung J. XXXIII—XLVIII.

Die Einleitung enthält die Beschreibung der Inauguration des Propheten zu seinem Amte und den Auftrag an seine Volksgenossen. — Die einheimischen Weissagungen vor der Zerstörung Jerusalems sind fast sämmtlich an die Bewohner Jerusalems gerichtet, und wie Jeremia das Streben Ezechiels im fremden Lande durch Vorträge wie der Kap. XXIX. unterstützte, so wurde dieser hinwieder jenem ein treuer Gehülfe in Bekämpfung eines für das noch übrig gebliebene Volk höchst verderblichen Vorurtheils. Je näher nämlich das Gewitter heranzog, welches dem jüdischen Staate den Untergang drohte, desto mehr schwand der Glaube, daß der Staat untergehen würde, desto tiefere Wurzeln schlug, von Volksverführern genährt, das Vorurtheil, daß es undenkbar sey, daß Gott den Tempel, seine eigene heilige Wohnung, der Vernichtung preisgeben werde (Jerem. VII. 4.); daß Gott seine Verheißungen nicht unerfüllt lassen könne (Jerem. XVIII. 5—10); daß die Juden das angedrohte Unglück nicht verdient hätten (Jerem. VII. 21 ff.), und die Sünden ihrer Väter nicht zu büßen haben (Ezech. XVIII.).

Dieses Vorurtheil mußte nicht nur allen vernünftigen Rathschlägen der Verständigern und Wohlmeinendern, und ihren weisen Ermahnungen, sich in das bevorstehende Schicksal zu fügen, und der fremden, von Gott selbst angeordneten Oberherrschaft sich zu unterwerfen, allen Eingang verschließen, sondern es konnte leicht bei den Zurückgebliebenen sowohl als bei den bereits Abgeführten den Entschluß erzeugen, sich durch Empörung zu helfen,

---

(1) Die übrigen Sagen über Ezechiels früheres und späteres Leben hat Carpzov zusammengestellt. Introd. in V. T. III. 199. seqq.

und mit Hülfe fremder Mächte sich das wieder zu erzwingen, was ihnen nie hätte genommen werden sollen, und was aufzugeben, nur Rasende und Verräther, wie sie wähnten, rathen könnten (Jerem. XXIX. 26.).

Die Ausführung dieses Entschlusses, welche die gänzliche Vernichtung des jüdischen Volkes nach sich ziehen mußte, zu vereiteln, und den thörichten Wahn, aus dem derselbe hervorgegangen war, zu zerstören, war denn das Bestreben Ezechiels, und die Absicht sämmtlicher Vorträge, die er vor der Zerstörung Jerusalems gehalten hat. Zwei Gegenstände sind es vorzugsweise, die er in denselben mit dem größten Nachdruck behandelt. Der erste ist die Gewißheit, das der jüdische Staat rettungslos verloren sey (IV. V. VII. XII. 1—20. 21—28. XV. XIX. XXI. XXIII. 22—29. (XXIV.). Der zweite ist der Beweis, daß das bevorstehende Unglück eine Folge der grenzenlosen Sündhaftigkeit der Juden sey, namentlich der Abgötterei (VI. 1—7 VIII. 1—16. XVI. 15—36. XX. 30—39. XXII. 2—4. XXIII.), der Verachtung des göttlichen Gesetzes (V. 6. 7.), des Blutdurstes, der Bedrückung und der Unzucht (XXII. 1—12.). Dabei bedroht der Prophet die Verführer des Volks, die falschen Propheten mit Untergang (XIII. XIV. 6—11. XXII. 28.). Zuweilen mildert er die harten Drohungen durch Verheißungen einer bessern Zukunft für die ächten Verehrer Jehova's (XI. 16—22. XIV. 21—23. XVI. 53—63. XX. 40—45.

Die auswärtigen Weissagungen bedrohen die Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Philister, Tyrier, Sidonier und Aegypter.

Die einheimischen Weissagungen nach dem Untergange Jerusalems enthalten im Anfange noch Rügen und Strafreden (XXXIII. XXXIV.); dann aber Tröstungen und Verheißungen glänzender Siege über die Feinde (XXXV. XXXVIII. XXXIX.), der Wiederherstellung des Staates und der Zurückkehr des gebesserten und entsündigten Volkes (XXXVI. XXXVII.), der Erneuerung und Verschönerung des Tempels und der Hauptstadt, der neuen Vertheilung des Landes und der verbesserten Einrichtungen des Staates (XL—XLVIII.).

§. 22. Anordnung des Buches.

Die beiden ersten Theile sind genau nach der Zeitfolge geordnet. Voran geht die Schilderung der Inauguration des Pro-

pheten im fünften Jahre der Deportation. Unmittelbar darauf wurde, wie aus dem ganzen Inhalte erhellet, die Weissagung von der bevorstehenden Belagerung Jerusalems (IV—VII.) vorgetragen. Die Abfassungszeit der Orakel VIII—XI. fällt in das folgende, das sechste Jahr. In dasselbe Jahr gehören ohne Zweifel auch die Weissagungen XII—XIX, indem Kap. XX. das siebente Jahr zur Zeitangabe hat. Die Weissagung endlich Kap. XXIV. ist im neunten Jahre vorgetragen worden.

Nicht so verhält es sich mit den Weissagungen gegen fremde Völker. Gleich die zweite derselben, gegen Tyrus Kap. XXVI., zeigt die unchronologische Anordnung dieses Theils, indem sie im eilften Jahre verfaßt wurde, wogegen die darauf folgende gegen Aegypten XXIX. 1—16. ins zehnte Jahr fällt. Die Einschiebung des kleinen Orakels XXIX. 17—21. zwischen die so eben genannte und die darauf folgenden chronologisch geordneten Weissagungen läßt vermuthen, daß im Anfange dieses Theiles die Sachordnung befolgt wurde. Daß aber diese ganze Sammlung zwischen die einheimischen Orakel gestellt ist, hat seinen Grund wahrscheinlich darin, daß die Vorträge an Auswärtige auch der Zeit nach diese Stellung verdienen. Kap. XXIV. gehört in den zehnten Monat des neunten Jahres, und Kap. XXXIII. in den zehnten Monat des zwölften Jahres (V. 21.). Ins zehnte Jahr fällt aber auch XXIX. 1—16., ins eilfte XXVI. XXX. 20—26. XXXI. und nur XXXII. 1—16. 17—32. und XXIX. 17—21 gehören nach XXXIII. die daher sehr zweckmäßig an die dem Inhalte nach ähnlichen Stücke angereiht wurden (1).

Die in dem vierten Theile vorkommenden Zeitangaben zeigen, daß dieser Theil sowohl sich an den vorangehenden chronologisch anschließt, als daß die einzelnen Weissagungen ebenso auf einander folgen.

Ob der Prophet selbst, oder ein späterer Sammler das Buch so geordnet habe, bleibt ungewiß. Hat es der Prophet gethan, was sehr wohl angenommen werden kann, so hat er sich, wie aus XXIX. 17—21. erhellt, diesem Geschäfte unterzogen, als

(1) Es bedarf nach dieser Darstellung der Hypothesen Eichhorns (a. a. O. §. 547.) und Bertholdt's (S. 1487) nicht.

alle seine Ausarbeitungen vor ihm lagen und seine prophetische Laufbahn ihrem Ende zueilte.

§. 23. Integrität des Buches.

Die sonderbare Behauptung späterer Juden, daß dem Buche Ezechiels einiger Widersprüche wegen, in welchen es mit den Büchern Mosis zu stehen scheine, bei Festsetzung des Kanons die Gefahr gedroht habe, aus jenem heiligen Verzeichnisse ausgeschlossen zu werden (1), verleitete Spinoza, wenigstens Kap. **XVIII.** dessen V. 40. mit 2 Mos. **XXXIV.** 7. unvereinbar schien, für unächt zu erklären (2). Diese Ansicht wurde durch gelehrte Männer widerlegt (3), und seit dieser Zeit war man allgemein der Ueberzeugung, nicht nur, daß das ganze Buch ächt sey, sondern daß Ezechiel, der gewöhnlich in der ersten Person von sich spricht, auch alles selbst aufgeschrieben habe (4), bis in neuern Zeiten wieder einige Gelehrte an mehrern Hauptstücken Anstoß genommen, und dieselben dem Propheten abgesprochen haben. Oeder sprach die letzten neun Kapitel **XL—XLVIII** dem Propheten aus dem Grunde ab, weil erstlich dieser Theil wegen seiner Dunkelheit ungleich mehr Schwierigkeiten darbiete, als die vorangehenden, weil zweitens Josephus (**Ant. Jud. X. 5. 1.**) schreibe, daß das Buch Ezechiels in zwei Theile abgetheilt gewesen sey, wovon der zweite vermuthlich mit Kap. **XXXIX** geendigt habe (5). Vogel (6), der diesen Gründen beitrat, und um denselben noch ein größeres Gewicht zu geben, auch darauf aufmerksam machte, daß die aus dem Exil zurückgekehrten Juden bei Wiedererbauung

---

(1) Tractat. Schabbat, fol. 13. col. 2. Vgl. Carpzov. introd. III. 214. Wolf, Biblioth. hebr. II. pag. 156. Dan. Huetii Demonstrat. evang. Propos. IV.

(2) Tractat theol. polit. C. II. XI.

(3) Wolf. l. c.

(4) Denn die Aussage der Talmudisten im Traktate Baba bathra fol. 15. col. 1. אנשי כנסת הגדולה כתבו קנ"ג סימן יחזקאל וכו׳ konnte keinen Augenblick in Verlegenheit setzen, sowie man in derselben Stelle auch die Behauptung las, daß Samuel der Verfasser der beiden seinen Namen tragenden Bücher, des B. der Richter und der Ruth sey.

(5) Oeder, freie Untersuchungen über einige Bücher des A. T. Halle. 1771.

(6) Anmerkungen zu Oeders Untersuchungen.

des Tempels auf die von Ezechiel gegebenen Vorschriften, Risse, Maaße u. s. w. nicht die geringste Rücksicht genommen haben, woraus gegründeter Verdacht entstehe, daß diese neun Kapitel der neuen Colonie unbekannt geblieben, und somit nicht von Ezechiel verfaßt worden seyen, glaubte sogar den Grund der Einschiebung dieser unächten Bestandtheile unter die ächten entdeckt zu haben. Er meinte nämlich, es habe ein Samaritaner, nachdem seinen Volksgenossen jede Theilnahme an der Wiedererbauung des Tempels in Jerusalem versagt worden war, diese Beschreibung des Tempels niedergeschrieben, und als einen Nachlaß Ezechiels in der Absicht verbreitet, damit die Juden, bestürzt über die bedeutenden Abweichungen von den Vorschriften eines Propheten, die sie sich beim Baue des neuen Tempels erlaubt hatten, veranlaßt würden, denselben wieder niederzureißen, nach der im Anhange gegebenen Beschreibung wieder aufzubauen, und nach **XLVII.** 22. 23. die Samaritaner Theil nehmen zu lassen.

Daß diese Gründe von keinem Gewichte sind, ist leicht zu zeigen: 1) Die Dunkelheit, die in diesem Theile herrschen soll, ist theils nicht so groß, wie sie Oeder erscheint, theils liegt sie in der Natur der Sache, nämlich im Gebrauche technischer der Baukunst entnommener Ausdrücke, deren Bedeutung uns nicht mehr ganz bekannt ist (1). 2) Betreffend die Stelle Joseph's, so ist es eine durch nichts begründete Willkür, den zweiten Theil mit **XXXIX.** enden zu lassen. Ungleich wahrscheinlicher ist es, daß Josephus unter dem zweiten Theil den an Inhalt und Geist von den vorangehenden Weissagungen so sehr verschiedenen Abschnitt **XL—XLVIII.** verstanden hat (2). 3) Daß die Erbauer

(1) Jahn a. a. O. II. 2. S. 595. Bertholdt a. a. O. S. 1493. Eichhorn a. a. O. IV. 249.

(2) Die Stelle lautet so: Ἰερεμίας δὲ ὁ προφήτης, ἐπικήδειον αὐτοῦ (Ἰωσίου) συνέταξε μέλος θρηνητικόν, ὃ καὶ μέχρι νῦν διαμένει. Οὗτος ὁ προφήτης καὶ τὰ μέλλοντα τῇ πόλει δεινὰ προεκήρυξε, ἐν γράμμασι καταλιπὼν καὶ τὴν νῦν ἐφ' ἡμῶν γενομένην ἅλωσιν, τήν τε βαβυλωνίαν αἵρεσιν. Οὐ μόνον δὲ οὗτος προεθέσπισε ταῦτα τοῖς ὄχλοις ἀλλὰ καὶ ὁ προφήτης Ἰεζεκίηλος, ὃς πρῶτος περὶ τούτων δύο βιβλία γράψας κατέλιπεν. Nach der Stellung der Worte kann ὃς πρῶτος nicht, wie Eichhorn will, auf Jeremias, sondern muß auf Ezechiel bezogen werden. Das περὶ τούτων ist nicht dagegen, da es nicht so genommen werden muß, als habe Ezechiel nichts anders geweissagt, als die Zerstörung von Jerusalem und das babylonische Exil, da auch das Buch Jeremias noch viel anderes enthält, als dieses.

des Tempels auf die von Ezechiel gegebenen Vorschriften keine Rücksicht genommen haben, hat seinen natürlichen Grund darin, daß sie, mit der Natur der prophetischen Vorträge bekannt, in jenen Beschreibungen des Tempels u. s. w. nichts anderes sahen, als Bilder der Rückkehr und der Wiedererbauung des Tempels (1). 4) Die Unterschiebung endlich durch einen Samaritaner ist so unwahrscheinlich, und wenn man das Verhältniß der Juden und Samaritaner zu einander ins Auge faßt, so unglaublich, daß diese Hypothese als völlig nichtig erscheint (2).

Nicht minder leicht ist die Behauptung Corrodi's, daß ausser den letzten neun Kapiteln auch die beiden vorangehenden (XXXVIII. XXXIX.) unächt, und die Arbeit eines aus Assyrien zurückgekommenen Bürgers des ehemaligen Reiches der zehn Stämme seyen, (3) durch die einfache Thatsache zu widerlegen, daß nach XXXIX. 23—29. diese Orakel nicht erst nach der Restauration, wie Corrodi annimmt, sondern noch während des Exils verfaßt worden sind (4), nicht zu erwähnen, daß kein Wort vorkommt, welches die vorgebliche Absicht, eine andere Eintheilung des Landes zu bewirken, durchschimmern läßt.

Später sprach ein Britte dem Propheten sämmtliche auswärtige Orakel ab (5). Er bemerkte nämlich, daß in diesen Weissagungen eine weniger ungezügelte Phantasie, dagegen ein edlerer Geschmack und ein mehr poetischer Geist anzutreffen ist, und zog daraus den Schluß, daß Ezechiel ihr Verfasser nicht sey, um so weniger, als die ausgebreiteten geographischen Kenntnisse, die in diesem Theile vorkommen, von Ezechiel nicht zu erwarten seyen. Er meint daher, ein jüdischer Gelehrter, der den Nebukadnezar auf seinen Feldzügen begleitet hatte, sey der Verfasser.

Der gelehrte Mann, der diese Weissagungen Ezechiel absprach, übersah, daß in den Weissagungen gegen fremde Völker auch bei andern Propheten die Sprache sich hebt, die Diction poetischer wird, daß namentlich der sonst so prosaische Vortrag

---

(1) Jahn, Einleitung. II. S. 596. Bertholdt, Einleitung. IV. S. 1495.

(2) Eichhorn, Einleitung. IV. 250 ff.

(3) Corrodi, Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons. Bd. I. Abth. 1. S. 103.

(4) Bertholdt, Einleitung. IV. 1502.

(5) Gabler's neuestes theol. Journal. Bd. II. S. 322 fg.

Jeremia's wärmer, belebter und bilderreicher wird, so wie der Prophet seinen Blick von seinem Volke und von der Gegenwart weg, und an heidnische Völker wendet, sie zu strafen und zu bedrohen; daß also die auswärtigen Orakel Ezechiels aus diesem Grunde nicht für unächt erklärt werden können. Die ausgebreiteten geographischen Kenntnisse betreffend, welche in den bestrittenen Weissagungen vorkommen sollen, so kann im Allgemeinen daraus, daß sie in den ersten 24 Kapiteln nicht sichtbar sind, auf keine Weise geschlossen werden, daß jene, in denen sie vorkommen, nicht von dem Verfasser der ersten herrühren, denn Ezechiel hatte, so lange er an sein Volk sprach, keine Gelegenheit, ausgebreitete geographische Kenntnisse anzubringen. Uebrigens sind diese Kenntnisse nur in dem Orakel gegen Tyrus, in welchem der Prophet das schöne und interessante Gemälde des phönizischen Welthandels entwirft, ausgezeichnet zu nennen. Um aber diese zu erlangen, bedurfte es keiner weiten Reisen, keiner Erkundigungen an Ort und Stelle; jeder gebildete und aufmerksame Hebräer, durch dessen Land ein großer Theil der phönizischen Handels-Caravanen zog, hatte sie. Kein Grund liegt also vor, dem Propheten Ezechiel irgend einen Theil seines Eigenthums streitig zu machen (1).

§. 21. Schriftstellerischer Charakter.

Ezechiel besaß eine reiche Phantasie und eine große Erfindungskraft; daher der außerordentliche Reichthum großer, glänzender, größtentheils neuer Bilder und Malereien, mit denen er die Erzählungen von seinen Visionen und Entzückungen, an denen sein Buch so reich ist, auszuschmücken pflegt. Weil er aber das Eigenthümliche hat, daß er seine Geschichte, Allegorien und symbolische Handlungen mit großer Ausführlichkeit beschreibt und von allen Seiten darstellt, so verfällt er mitunter in das

(1) Die besprochenen Gründe gegen die Aechtheit sind in der That so ganz unbedeutend, daß man sie bereits wieder allgemein aufgegeben hat (Vgl. de Wette, Einleitung. S. 316. f.); und da auch die fast zügellose Muthmaßung Zunz's, daß das Buch wahrscheinlich gegen die persische Periode hin geschrieben, und somit vom Anfang bis zum Ende unächt sei, (Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden ꝛc. Berlin. 1832. S. 162.) nirgends Beifall finden konnte, so ist die Aechtheit des ganzen Buches Ezechiel als allgemein anerkannt zu betrachten (Vgl. de Wette a. a. O. Ewald, die Propheten des A. B. II. 202.) H.

Gesuchte und Ueberladene. Dazu kommt, daß seine Sprache mit dem Fluge seiner Gedanken nicht gleichen Schritt zu halten vermag; ihr mangelt die Abwechslung und Mannigfaltigkeit, seinem Vortrage fehlt die Rundung und die Schönheit; je kühner die Dichtungen, je poetischer die Gedanken, desto prosaischer der Ausdruck. Auch ist die Sprache bereits entartet, mit aramäischen Wörtern vermischt, oder durch aramäische Formen entstellt, z. B. קִרְחָא XXVII. 31. גָּבְהָא XXXI. 5. מַשְׂאוֹת XVII. 9. מִגְּרָשֵׁהּ XXXVI. 5. אִדָּרֹשׁ XIV. 3. יָלַדְתִּי XVI. 20. זָכַרְתִּי XVI. 22. u. A.

Fünftes Kapitel.

Der Prophet Daniel.

§. 25. Lebensumstände.

Im dritten Jahre des jüdischen Königs Jojakim wurde Daniel (דָּנִיאֵל), ein Jüngling von edlem Geschlechte, mit andern seines Stammes von Nebukadnezar, dem Könige der Chaldäer, nach Babylon abgeführt. In Babylon wurde Daniel mit drei andern Jünglingen auf Befehl des Königs in der Sprache und Weisheit der Chaldäer unterrichtet, damit sie fähig würden, nach drei Jahren den König zu bedienen, auch erhielten sie andere Namen; Daniel wurde Belschazar genannt. Während des Unterrichts sollten diese Jünglinge ihre Speise und ihren Trank von den Vorräthen des Hofes erhalten; um sich nicht zu verunreinigen, erbaten sie sich eine andere, reine Nahrung. Sie wurden als höchst kenntnißreich befunden, namentlich verstand Daniel alle Gesichte und Träume auszulegen. Nach Vollendung der drei Vorbereitungsjahre trat Daniel in den Dienst Nebukadnezars und gewann seine Huld in einem so hohen Grade, daß er nicht nur zum Vorsteher der Mager sondern auch zum obersten Reichsbeamten ernannt wurde. Nach der Eroberung Babylons erhob ihn Darius der Meder zu einem der drei obersten Staatsbeamten, und er blieb in dieser Würde bis in die ersten Jahre des Cyrus. Wie lang er sodann noch gelebt hat, wo und unter welchen Umständen er gestorben ist, ist unbekannt (1).

---

(1) Weitere aber sehr zweifelhafte Nachrichten über Daniel finden sich bei Harenberg (Erklärung der Weissagungen Daniels.).

§. 26 Inhalt.

Das Buch eröffnen eben die Nachrichten von Daniels und seiner Gefährten Abführung nach Babel und ihren Schicksalen daselbst, die so eben mitgetheilt worden sind (Kap. I.). Im zweiten Jahre seiner Regierung hatte Nebukadnezar einen Traum, den er beim Erwachen wieder vergessen hatte. Die Gelehrten und Traumdeuter sollten ihm unter Todesstrafe den Traum und dessen Deutung sagen. Sie vermögen's nicht. Endlich wird Daniel der Traum und dessen Deutung geoffenbart. Der König sah ein großes Standbild, dessen Haupt von Gold, Brust und Arme von Silber, Bauch von Kupfer, Schenkel und Beine von Eisen, Füße und Zehen von Eisen und Thon waren, und fünf Monarchieen, die chaldäische, medische, persische, macedonische und die macedonisch-asiatischen vorstellte (1) (II.) — Nebukadnezar läßt ein hohes Bild von Gold errichten, und gibt den Befehl, daß dasselbe von jederman angebetet werden solle. Die drei Gefährten Daniels widersetzen sich diesem Befehle, und werden zur Strafe in einen Feuerofen geworfen, aber wunderbar gerettet. Darüber erstaunt, verbietet der König, den Gott der Geretteten zu lästern, und erhebt diese selbst zu großen Ehren (III. 1—30.). — Der König erzählt in einem Edicte einen Traum, den er gehabt, und den ihm Daniel gedeutet hatte, worauf er wahnwitzig geworden, eine Zeitlang unter den wilden Thieren gelebt und dann seine Gesundheit wieder erhalten habe (III. 31—IV.). — Bei einem Gastmahle sieht der König Belschazar eine Hand vier unbekannte Worte schreiben, welche Daniel allein zu lesen versteht, und auf die Eroberung Babels deutet, die noch in der-

---

(1) So schon Ephräm der Syrer. In unsern Tagen Eichhorn, Jahn, Dereser. In frühern Zeiten war die Ansicht, daß die chaldäische, persische, macedonische und römische Monarchie symbolisirt werde, unter Juden und Christen die herrschende. Bertholdt versteht unter den Theilen des Körpers von verschiedenem Stoffe das chaldäische, persische, macedonische, syrische und ägyptische Reich.

* Die unzweifelhafte Richtigkeit der alten Ansicht ist neulich von C. P. Caspari in der Zeitschrift von Rudelbach und Guerike (1841. Heft. 4. S. 120—153.) sehr gut aus den Weissagungen Daniels selbst begründet und gezeigt worden, daß damit der Hauptgrund, den neuere Kritiker gewöhnlich für die späte Entstehung des Buches Daniels, etwa zur Zeit des Antiochus Epiphanes oder noch später, vorbringen, wegfalle. H.

selben Nacht erfolgt (V.). — Der König Darius der Meder erhebt Daniel zum Fürsten; aus Neid erschleichen die übrigen Großbeamten einen königlichen Befehl, dem nach ihrer Vermuthung Daniel sich widersetzen würde. Was sie vermuthen, trifft ein, und Daniel wird zur Strafe in eine Löwengrube geworfen, bleibt aber unverletzt (VI.). — Daniel erzählt ein ihm im ersten Jahre Belschazars zu Theil gewordenes Gesicht von vier Reichen unter der Gestalt von vier Thieren. Die Reiche sind die im 2. Kapitel bezeichneten (VII.). — Daniel erhält ein Gesicht von einem Widder mit zwei ungleichen Hörnern, und einem Ziegenbock, der den Widder besiegte. Der Widder bezeichnete die Könige der Meder und Perser, der Ziegenbock die griechischen Herrscher (VIII.). — Daniel wird auf sein Gebet um baldige Beendigung der Gefangenschaft geoffenbart, daß nach siebenzig Jahrwochen die Schuld gesühnt, die Gesichte der Propheten bekräftigt, und das Allerheiligste wieder gesalbt werden würde (IX.). — Daniel erhält die Kunde von den Schicksalen der persischen, macedonischen und griechisch-asiatischen Reichen bis auf Antiochus Epiphanes; von der Verfolgung der Juden und der Entstehung des Gottesreiches auf Erden (X—XII.).

Das Buch Daniel hat wie das Buch Esra das Eigenthümliche, daß es in zwei Sprachen geschrieben ist. In der hebräischen sind die Kap. I—II. 3. und VIII—XII. in der aramäischen die übrigen II. 4—VII. geschrieben. Auch darf nicht unbemerkt bleiben, daß die ersten sechs Hauptstücke von den sechs letzten sich dadurch unterscheiden, daß in jenen von Daniel in der dritten, in diesen in der ersten Person gesprochen wird.

§. 27. Ist das Buch ächt?

Dem Buche Daniels ist das seltsame Schicksal zu Theil geworden, daß derjenige Theil seines Inhaltes, welcher ihm ehemals bei Juden und Christen die höchste Bewunderung und Hochachtung zugezogen hat, in den neuesten Zeiten als mährchenhaft und unwahr verworfen und der Hauptgrund der Anklage wurde, daß ein um mehrere Jahrhunderte später lebender Jude das Werk in betrügerischer Absicht zusammengestoppelt, und um ihm Eingang zu verschaffen, dem Propheten Daniel, dessen Name einen guten Klang hatte, zugeschrieben habe. Merkwürdig ist, daß eine ähnliche Anklage schon in den ersten Zeiten von einem Heiden

erhoben wurde, den Christen bekannt, aber nicht im Stande war, die Hochachtung gegen das Buch auch nur im geringsten zu mindern.

Dieser Heide war Porphyrius im dritten Jahrhunderte, welcher behauptete, daß das Werk von einem Betrüger in den Tagen des Antiochus Epiphanes in griechischer Sprache geschrieben worden sey (1). Seine Angriffe konnten aber, wie gesagt, den Glauben an die Aechtheit des Buches nicht erschüttern. Die Zweifel, welche Spinoza in Beziehung auf die ersten fünf Kapitel geäußert hat, betrafen nicht die Glaubwürdigkeit des Inhalts, sondern die Zeit, wann sie mit den Weissagungen in ein Ganzes vereinigt wurden (2). In den neuern Zeiten hat Hezel Kap. I—VI. Michaelis Kap. III—VI. in Zweifel gezogen (3); das ganze Werk haben dem Daniel abgesprochen Corrodi, Eichhorn, Bertholdt, de Wette, Griesinger, Bleek und Kirms (4), und dasselbe für das Werk eines in den Zeiten der Makkabäer lebenden Juden erklärt, der damit seine duldenden und kämpfenden Volksgenossen habe aufrichten wollen.

Indeß fehlte es auch nicht an Vertheidigern der Aechtheit des Buches. Lüderwald bestritt in einem eigenen Werke die Ansicht Hezels. Ständlin unterwarf die von Corrodi und Eichhorn gegen die Aechtheit vorgebrachten Gründe einer strengen Prüfung, und zeigte, daß sie das Gewicht nicht haben, welches man ihnen

---

(1) Die Beweise für diese Behauptung hat Porphyrius im zwölften Buche seines wider die Christen geschriebenen aber verloren gegangenen Werkes niedergelegt, von welchen Hieronymus in seinem Commentare über Daniel die vorzüglichsten angeführt hat.

(2) Spinoza, tract. theol. polit. Cap. X. Cf. Dan. Huetius, Demonstrat. evang. Prop. IV.

(3) Hezel, die Bibel übersetzt u. s. w. 2te Ausg. Bd. VI. S. 741 fg. Michaelis in den Anmerk. zur Bibel. X.

(4) Corrodi Beleuchtung des Bibelcanons Bd I. S. 75. ff. Gesch. des Chiliasmus I. S. 247. ff. — Eichhorn, Einleit. 3te und 4te Ausg. §. 614—616. — Bertholdt, Daniel neu übers. und erklärt. 1806—8. Erste Hälfte. S. 22. ff. Einleit. S. 1511 ff. — de Wette, Einleit. §. 255. 5te. Ausg. S. 352 ff. — Griesinger, neue Ansicht der Aufsätze im Buche Daniel. 1815. — Bleek in der theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke. III. S. 171 ff. — Kirms, commentatio historico-critica, exhibens descriptionem et censuram recentium de Danielis libro opinionum. Jen. 1828.

beilegte. Jahn und Dereser haben mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit die Aechtheit des ganzen Buches zu erweisen gesucht. Den gründlichsten jedoch und gelehrtesten Apologeten fand Daniel an Hengstenberg (1).

Die Gründe, welche die Gegner der Aechtheit für ihre Ansicht geltend machen, sind verschiedener Art, lassen sich aber auf zwei Klassen zurückführen: 1. Kennzeichen einer sehr späten Zeit (Anachronismen); 2. Unglaublichkeit des historischen und prophetischen Inhaltes des Buchs.

§. 28. Vorgebliche Kennzeichen einer sehr späten Zeit.

Als Kennzeichen einer spätern (nachdanielischen) Zeit werden angeführt: a. der mit griechischen Wörtern gemischte Chaldaismus; b. der tief gesunkene Hebraismus; c. die Angelologie und Christologie; d. die Ethik und Asketik; e. die Stelle des Buchs im Kanon und die Hinweisung auf eine Sammlung prophetischer Schriften; f. das Stillschweigen Jesu Sirachs von Daniel; g. historische Unrichtigkeiten.

Enthält das Buch Anachronismen und historische Unrichtigkeiten, in die ein Mann, wie Daniel nicht verfallen konnte, so ist es, im Falle dieselben nicht etwa Zusätze von späterer Hand sind, nicht von Daniel. Sind aber nun die Stellen, die für Anachronismen und historische Unrichtigkeiten ausgegeben werden, wirklich solche?

a. „Es kommen im Buche Daniel griechische Wörter vor, die an keine frühere Abfassung denken lassen, als, den höchsten, aber immer noch unwahrscheinlichen Fall angenommen, gegen die Mitte der Regierung des Darius Hystaspis, zu welcher Zeit Daniel nicht mehr gelebt haben kann. פרתמים *προτιμοι*, פתגם *φθεγμα*, כרוזא *κηρυξ*, כרז *κηρυσσειν*, קיתרוס, סבכא *σαμ-*

(1) Lüderwald, die 6 ersten Kapitel Daniels nach historischen Gründen gerrüft. 1787. — Stäudlin, neue Beiträge zur Erläut. der bibl. Propheten S. 95 ff. — Jahn, Einleit. II. S. 624 ff. — Dereser, die Propheten Ezechiel und Daniel übers. S. 228 ff. — Hengstenberg, die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah. 1831. — Nach Hengstenberg übernahm sogleich auch Hävernick die Vertheidigung der Aechtheit Daniels; vergleiche dessen: Commentar über das Buch Daniel, Hamb. 1832. Seite XXXVI ff., und dessen: Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel, Hamb. 1838.

βυκη, סומפניה συμφωνια, פסנטר ψαλτηριον, פטרוס πετασος, נבזבה νομισμα" (1). Von diesen Wörtern sind diejenigen, welche allein entscheidend wären, nicht griechischen, sondern assatischen, und zwar semitischen oder medo-persischen Ursprunges. So findet sich פרתמים **Pardomim** Magnaten in der pehlwischen und parsischen Sprache (2); persischen Ursprungs ist נבזבה von نوازان und نوازا Geschenk (3). פתגם, פתגמא ist nicht das griechische φθεγμα, sondern ein alt-semitisches im Hebräischen (Pred. VIII. 11. Esth. I. 20.) und im Chaldäischen (Esr. V. 7.) vorkommendes Wort; dasselbe gilt von כרז, welches im Chaldäischen, Syrischen und Arabischen das gewöhnliche Wort für verkünden ist. פטרוס ist weder der Bedeutung noch dem Ursprunge nach das griechische πετασος, denn es bedeutet nicht Hut, sondern ist ächt semitisch und stammt von פטש ausdehnen, sich ausdehnen, daher פַּטִּישׁ Hammer Jes. XLI. 7. Jer. XXIII. 29. L. 23. قَطِيس Streckhammer. Kein anderes griechisches Wort findet sich also im B. Daniel, als einige Namen musikalischer Instrumente, deren Ableitung noch ungewiß ist, die aber auch in dem Falle, daß sie griechisch sind, nicht für Anachronismen gelten können, da der Annahme nichts entgegensteht, daß die Oberasiaten auf ihren Handelszügen nach Vorderasien die im B. Daniel genannten Instrumente bei den musikliebenden Joniern kennen gelernt und mit ihren Benennungen in ihr Land verpflanzt haben (4).

b. „Die Sprache in den fünf letzten Kapiteln sinkt noch unter den Hebraismus der allerjüngsten Bücher im alttestamentlichen Kanon herab" (5). Wäre auch der Abfall der Sprache wirklich so groß, als er hier behauptet, aber nicht bewiesen worden ist,

(1) Bertholdt, Daniel u. s. w. S. 24. Einleit. S. 1533.

(2) Bohlen, Symbolae ad interpret. S. Sc. ex ling. Pers. p. 20.

(3) Ebendas. p. 26. Ueber das Eindringen persischer oder medischer Wörter ebendas. S. 19.

(4) de Wette selbst hebt die Beweiskraft dieses Grundes, nachdem er kaum recht Gewicht auf ihn gelegt, wieder auf mit den Worten: „Möglich ist aber allerdings, daß griechische Instrumente und deren Namen den Babyloniern um diese Zeit bekannt sein konnten" (Einleitung S. 356.). In diesem Falle kann ja ihr Vorkommen im Buch Daniel offenbar nichts gegen Daniel'sche Abfassung beweisen. H.

(5) Bertholdt B. D. 27. Einleit. 1536.

so verliert doch der davon hergenommene Einwurf gegen die Authentie Daniels, wenn wir Folgendes bedenken, seine Beweiskraft. Ezechiel brachte sein ganzes Leben unter Volksgenossen zu; sein Beruf veranlaßte ihn, im hebräisch Sprechen und Schreiben sich oft zu üben, und sein ausgezeichnetes Talent gab ihm das Vermögen, gut zu schreiben; zudem war er in der Lage, und wie aus seinen Vorträgen erhellt, benützte er sie auch, die klassischen Werke seiner Nation zu lesen; dennoch ist seine Schreibart entartet und tief unter der der frühern Schriftsteller seiner Nation. Daniel wurde sehr jung dem väterlichen Boden entrissen, mit einigen ebenfalls sehr jungen Gefährten an einen fremden Hof gebracht und für dessen Dienst und in dessen Sprache unterrichtet und eingeübt. Diese fremde Sprache wurde von ihm, als einem Beamten des Hofes bis zu seinem Ableben gesprochen und die heimische verdrängt. Kann es nun befremden, wenn Daniels hebräischer Ausdruck, dessen er sich in seinem hohen Alter wieder bedient, die Reinheit nicht hat, die sich noch in den Schriften jüngerer, aber in der Sprache geübter Schriftsteller seines Stammes findet? Würde es nicht im Gegentheile auffallend seyn, wenn Daniels Schreibart nur so rein wäre, als die des so jungen aber sprachgeübten Maleachi? (1).

---

(1) Vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 19.

* de Wette macht noch in der neuesten Ausg. seiner Einleitung gegen Daniel gelten, daß „chaldäische und persische Wörter" in dem Buche vorkommen, daß „die Schreibart theils nachlässig, unbeholfen und undeutlich, theils kostbar und gesucht" sei, daß der Artikel öfters weggelassen, das apocopirte und abgekürzte Fut. poetisch gebraucht, der Pentateuch, so wie auch Ezechiel und das Buch Nehemia, benützt werde (S. 355 f.). — Allein über die chaldäischen und persischen Wörter werden wir nach dem eben Gesagten nichts mehr zu bemerken brauchen, da es sich um einen am babylonischen Hofe lebenden Propheten handelt. Was sodann die Bemerkungen über die Schreibart betrifft, so beweisen sie, selbst wenn wir ihre volle Richtigkeit voraussetzen wollen, gegen Daniel erst dann, wenn zuvor bewiesen sein wird, daß Daniel's Schreibart von ganz anderer Art gewesen sei, welchen Beweis wir schwerlich zu erwarten haben. Vollends lächerlich ist es aber, wenn auch noch die Benützung des Pentateuchs gegen Daniel zeugen soll, da doch derselbe nach de Wette's eigener Versicherung jedenfalls zu Josia's Zeit vorhanden war. Was endlich von der Benützung Ezechiel's und Nehemia's gesagt wird, beruht auf einer Täuschung. Die aus Ezechiel und Daniel paralleliſirten Stellen (Dan. VIII. 26. Ezech.

c. Die Engellehre im Buche Daniels soll dem Zeitalter des Propheten widersprechen. Sie finde sich nämlich in demselben schon in ihrer ganzen Ausbildung, die sie erst nach Darius Hystaspis, erhalten habe. Es sey schon von sieben Erzengeln (IV. 14. VIII. 16. IX. 21. 23. X. 13. XII. 11.) die Rede, wozu die Juden die sieben Amschaspands der Parsen gemacht haben; mit diesen sey aber die Lehre der Parsen erst nach Darius Hystaspis bereichert worden (1). Diese Argumentation gründet sich auf die Meinung, a. daß die in den spätern Büchern der Bibel vorkommende Engellehre ausländischen und zwar parsischen Ursprungs sey; b. daß die Lehre Zoroasters vor Darius Hystaspis unbekannt gewesen, endlich c. daß die im B. D. vorkommende Vorstellung von den Engeln und ihren Verrichtungen dem spätern Volksglauben der Juden entlehnt sey.

Die Unrichtigkeit der Behauptung, daß die Engellehre des A. T. überhaupt ausländischen Ursprungs sey, zu erweisen, ist weder dieses Ortes, noch nöthig, da sie längst erwiesen ist; es handelt sich hier allein davon, ob die Vorstellung vom Alter der parsischen Lehre richtig sey. Bertholdt nimmt mit Hyde, Anquetil du Perron, Kleuker, Herder und Joh. Müller an, daß der König Ke Gustasp, dem nach den Zendbüchern Zoroaster sein Gesetz überreichte, Darius Hystaspis sey. Wäre dieses auch wahr, so folgte daraus noch nicht, daß die parsische Lehre vor diesem Könige unbekannt gewesen sey, denn sie war schon längst da; Hom hatte sie vor Zoroaster gelehrt, und sie wurde von letzterm nur reformirt, erweitert und in Schrift gebracht. Aber es ist nicht richtig, daß Ke Gustasp und Darius Hystaspis eine und dieselbe Person seyen. Drei ausgezeichnete Forscher, Faucher, Tychsen und Heeren haben mit überwiegenden Gründen dargethan, daß Zoroaster spätestens unter Cyarares I. gelebt habe; ja

---

XII. 27., Dan. X. 5. Ezech. XI. 2., Dan. X. 6. Ez. I. 7.) haben je ein paar Ausdrücke mit einander gemein, die sich aber dem Daniel, ganz abgesehen von Ezechiel, zunächst und von selbst darbieten mußten, sobald er kurz und deutlich sagen wollte, was er sagte. Zwischen Dan. IX. und Nehem. IX. aber können wir das Verhältniß der Entlehnung nicht entdecken, und wären daher um so begieriger auf den Beweis, daß die zu beweisende Entlehnung nicht etwa von Seite Nehemia's Statt gefunden habe. H.

(1) Bertholdt, Einleit. S. 1540.

Rhode hat es höchst wahrscheinlich gemacht, daß Zoroaster noch weit über Moses zu setzen sey (1). In jedem Falle war die parsische Lehre schon längst unter den Völkern, unter und neben welchen Daniel lebte. Uebrigens kommt in den von Bertholdt angeführten Stellen keine Anspielung auf die sieben Amschaspands vor; erst in einem spätern Buche wird von einem Engel gesagt, daß er einer der sieben sey, welche den Thron Gottes umgeben. Die Meinung endlich, daß der Verfasser des B. D. die Vorstellung von den Engeln als Schutzgeistern dem Volksglauben der spätern Juden entnommen habe, hat schon Jahn durch die Bemerkung widerlegt, daß im Gegentheile diese späteren Vorstellungen, die sich in ihrer Entstellung als Copien zu erkennen geben, aus Daniel entlehnt sind (2).

Von nicht größerm Gewichte ist der von der Christologie hergenommene Einwurf. Die Christologie des Buches Daniel, sagt Bertholdt, verräth nicht nur dadurch eine spätere Zeit, daß der Messias (VII. 13. 14.) als ein überirdisches Wesen dargestellt, sondern auch darin, daß die Auferstehung der Todten mit ihr verbunden ist (XII. 1. 2.), woran man zu Daniels Zeit noch nicht dachte (3). — Daß der Messias ein überirdisches Wesen, daran dachte man allerdings schon zu Daniels Zeit, denn daran dachte schon der Prophet Micha, welcher einen Messias verheißen hat, dessen Ursprung von Ewigkeit her (V. 1.) (4). Auch die Idee der Auferstehung ist nicht so neu; ist auch die Schilderung der Auferweckung der Todten Israels bei Ezechiel XXXVII. 1—14. nur symbolisch von der Wiederherstellung des Volks zu verstehen, so zeigt die Darstellung den Glauben an das, aus welchem das Bild entlehnt ist, wie schon Hieronymus zu dieser Stelle bemerkt hat (5). Eben so beweist die Stelle Jes. XXVI.

---

(1) Rhode, die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolks S. 60—111., wo zugleich die Ansichten der oben genannten Gelehrten angeführt und beurtheilt sind.

(2) Jahn a. a. O. S. 649. Vgl. auch Hengstenberg a. a. O. S. 158 ff.

(3) Bertholdt B. D. I. S. 31. Einleitung. S. 1540.

(4) „מִימֵי עוֹלָם Imo a diebus aeternitatis, i. e. priusquam natus fuerit, jam ab aeterno exstitit. Indicatur Messiae divina origo et natura.“ Rosenmüller, Schol. in h. l. Vgl. auch A. L. Z. 1836. Nr. 73. S. 582.

(5) Hengstenberg a. a. O. S. 155.

21. selbst bei der Annahme, daß sie einem nichtjesajanischen Stücke angehöre, das Vorhandenseyn der Lehre an die Auferstehung der Leiber bereits im Exil.

d. Im B. Daniel ist die Rede von der unwiderstehlichen Kraft des Almosens, einer ethischen Idee, die auf weit spätere Zeiten herabweise (1). Die Stelle, auf die man sich beruft ist **IV. 24.** חֲטָיָךְ בְּצִדְקָה פְּרֻק וַעֲוַיָּתָךְ בְּמִחַן עֲנָיִן. Hiebei ist zu bemerken, daß das Wort צִדְקָה Gerechtigkeit heißen kann, und in diesem Zusammenhange wahrscheinlich so heißt, in welchem Falle der Einwurf wegfällt; doch nehmen wir es in der Bedeutung Almosen, d. i. Freigebigkeit gegen Dürftige, so wird die Kraft derselben bei Daniel nicht unwiderstehlicher geschildert, als bereits bei Jesaja **LVIII. 7—10.**, wo Erlassung der Sündenschuld und fortdauerndes Glück als Folge der Freigebigkeit dargestellt wird. — Unbegreiflich ist, wie man in der Stelle **I. 12—16.** eine Daniels Zeitalter fremde Asketik hat finden wollen. Vier in der Ehrfurcht gegen das väterliche Gesetz erzogene Jünglinge kommen an einen fremden Hof, wo man ihre religiösen Ueberzeugungen schont. Nur in der ihnen dargereichten Nahrung liegt Gefahr, denselben untreu werden zu müssen; sie bitten daher, nicht von der Speise des Königs, die mit unreinen Bestandtheilen gemischt seyn könnte, essen zu müssen, sondern nur solches genießen zu dürfen, was nach ihrem Gesetze rein war. Ist diese Erzählung nicht natürlich, voll innerer Wahrheit, und wird sie nicht durch die Stelle Ezech. **IV. 14.** bestättigt?

Um die Stelle **VI. 11.** zu einem Beweise gegen die Aechtheit des B. Daniel machen zu können, hat man sich nicht gescheut, dieselbe zu entstellen und Dinge in sie hineinzulegen, welche ihr fremd sind. Weil Daniel des Tages dreimal zu Gott betet, so soll dieses dreimalige Beten die Apostg. **II. 15. III. 1. X. 4.** erwähnte Sitte seyn, um die dritte, sechste und neunte Tagesstunde entweder im Tempel, oder in der Synagoge oder zu Hause sein Gebet zu verrichten; und doch findet sich kein Wort in der Stelle, um welche Zeit Daniel gebetet habe, sondern es heißt nur: dreimal des Tages זִמְנִין תְּלָתָה בְיוֹמָא, eine Sitte, die schon der Psalmist beobachtet hat (Ps. **LV. 18.**). Wenn dann noch behauptet wird, daß die schon zu Salomo's Zeit

(1) Bertholdt, Einleitung. S. 1539. B. D. I. S. 30.

(1 Kön. VIII. 44. 48.) herrschende Sitte, beim Gebet sein Gesicht nach Jerusalem zu richten, zu Daniels Zeit nicht in Anwendung kommen konnte, weil der Tempel, um welches willen man diese Stellung annahm, im Schutte lag, und die Glanzgegenwart Gottes sich vom h. Berge entfernt hatte (Ezech. VIII. 12. IX. 9.) (1), so verräth dies Unkenntniß des menschlichen Herzens und der Bibel. Das erste brauche ich für solche nicht zu beweisen, die zu fühlen im Stande sind, und wissen, wohin Auge und Herz der dem väterlichen Boden Entrissenen in den Stunden einsamer Betrachtung und des Gebetes sich zu richten pflegt; das zweite beweisen Ps. CII. 14. 15. CXXI. 1.

e. Wäre das Buch Daniel — sagen die Gegner einstimmig — ein Werk des Propheten dieses Namens, so müßte es im Kanon seine Stelle neben den Propheten einnehmen, diese nimmt es aber im jüdischen Kanon nicht ein, sondern es ist in die letzte Abtheilung, unter die Hagiographa verwiesen, was nicht anders zu erklären ist, als daß die Klasse der Propheten bereits geschlossen war, daß aber eben darum das Buch Daniel jünger als die Weissagungen der jüngsten Propheten seyn muß.

Nichts kann übereilter seyn als dieser Schluß. Denn gesetzt, das Buch Daniel sey erst in den Tagen der Makkabäer zum Vorschein gekommen, so haben es die Juden entweder für unächt gehalten oder für ächt; im ersten Falle gestatteten sie ihm in keine Klasse ihrer h. Schriften den Eintritt; im zweiten Falle hinderte sie nichts, die zweite Klasse, war sie geschlossen, wieder zu öffnen, und dem Buche seinen ihm gebührenden Platz anzuweisen, denn auch die dritte Klasse war zur Zeit der Makkabäer geschlossen, und mußte wieder geöffnet werden, sollte dem Buche in derselben seine Stelle werden. Die gegenwärtige Stellung des Buches muß also einen andern Grund haben als die vorgebliche späte Abfassung desselben (2).

Hengstenberg glaubt, Daniel sey in die dritte Klasse gesetzt worden, weil er nur ein Prophet der Gabe, nicht aber dem Amte nach gewesen sey (3). Verdanke nun das Buch seine gegenwärtige Stellung dieser Unterscheidung oder andern Vorstel-

(1) Bertholdt, Einleit. S. 1539.
(2) Hengstenberg a. a. O. S. 26.
(3) A. a. O. S. 28.

lungen der Juden (1), ursprünglich war sie nicht und beweist somit nichts gegen die Authentie. Josephus kennt sie noch nicht, denn nach ihm enthält die letzte Klasse nur vier Bücher, Gesänge auf Gott und Lebensregeln enthaltend; Daniel stand also nicht in der dritten sondern in der vorhergehenden Klasse. Daß diese Anordnung nicht etwa eine ihm eigene Classification ist, wie Eichhorn vermuthet, geht aus der Aufzählung bei Origenes hervor, bei welchem die Psalmen, die Sprüche, der Prediger und das Hohelied auf die historischen Bücher folgen, und Daniel unter den Propheten steht (2). In derselben Gesellschaft steht er auch bei Epiphanius.

Mit der Stellung des Buches im Kanon bringen die Bestreiter der Aechtheit die Hinweisung auf eine Sammlung prophetischer Schriften in Verbindung. Daniel citirt nämlich den Propheten Jeremia (IX. 2. vgl. Jerem. XXV. 11. 12. XXIX. 10.) und bedient sich dabei des Ausdrucks: ich habe in den Schriften gelesen בִּסְפָרִים בִּינוֹתִי. Daraus soll nun folgen, daß dieses Kapitel und somit das ganze Buch von Daniel nicht herrühren könne, weil הַסְּפָרִים die ganze Sammlung biblischer Bücher bezeichne, die zu Daniels Zeiten noch nicht vorhanden war. Daß הַסְּפָרִים die Sammlung sämmtlicher biblischer Bücher bezeichne, kann mit nichts bewiesen werden; hätte ein später lebender Jude die ganze Sammlung genannt, so hätte er sich des technischen Ausdrucks כְּתוּבִים bedient. סְפָרִים bezeichnet Partikularsammlungen biblischer Schriften, deren es in den Tagen Daniels mehrere gab. Zacharja erwähnt in seiner Rede, die er an die Juden hielt, die aus dem Exil zurückgekommen waren, der frühern Propheten, und setzt demnach bei seinen Zuhörern eine Kenntniß derselben voraus, und schon

---

(1) Jahn a. a. O. II. 2. S. 632. Dereser a. a. O. S. 235.

(2) Etwas voreilig scheint dieser Schluß doch zu sein; nach Maaßgabe des Josephus müßten auch Esther, Esra, Nehemia und Chronik unter den Propheten gestanden haben, was sich schwerlich wird annehmen lassen. Was von Origenes gesagt wird, beweist nicht viel; denn obwohl er die Bestandtheile des jüdischen Kanons angibt, so nennt er doch die einzelnen Bücher eben in derjenigen Reihenfolge, in der sie im christlichen Kanon stehen. Auch wird sich nicht annehmen lassen, daß die jüdische Classification zur Zeit des Origenes oder auch des Josephus noch eine andere gewesen sei, als die im Talmud enthaltene. H.

vor dem Exil citirten die Hofleute Jerusalems den Propheten Micha (Jerem. XXVI. 17. 18. vgl. Mich. III. 12.) (1). Sollte man diese Erklärung wegen des Artikels nicht genügend finden, so steht der Annahme nichts im Wege, daß Daniel unter jenem Ausdrucke die Schriften seines Volkes *im Allgemeinen* verstanden habe.

f. Von jeher hat man auf den Umstand ein großes Gewicht gelegt, daß Jesus der Sohn Sirachs in seinem Verzeichnisse der berühmten Männer des hebräischen Volkes und namentlich in dem Verzeichnisse der Propheten den Daniel ausläßt, da er doch augenscheinlich diese Männer nach der Ordnung der Bücher, deren Verfasser sie sind, oder in welchen ihre Thaten verzeichnet sind, aufführt. Dieses Stillschweigen, schließt man, ist ein augenscheinlicher Beweis, daß der Sohn Sirachs von Daniel und seinem Buche nichts wußte. Nichts ist übereilter als dieser Schluß; denn Daniel wird von einem ungleich wichtigern und ältern Manne, dem Propheten Ezechiel, erwähnt, und als ein Muster von Weisheit und Gerechtigkeit gerühmt (XIV. 14. 18. 20. XXVIII. 3.). Wollte man sagen, aus dem Stillschweigen Jesu des Sohnes Sirachs gehe doch soviel hervor, daß das *Buch* Daniel zu seiner Zeit nicht vorhanden gewesen sey, so ist auch dieses kein richtiger Schluß, denn erstlich hat der Siracide auch Hiob, den Ezechiel ebenfalls rühmt, übergangen, zweitens war es nicht seine Absicht, die *Schriftsteller* seines Volkes zu preisen, sondern überhaupt jene, welche sich um ihr Volk verdient gemacht haben, wie denn auch Caleb, Elias, Elisa, Josias, Zorobabel u. A., die sich nicht durch Schriften bekannt gemacht haben, im Verzeichnisse genannt werden (2).

---

(1) Tholuk. Litter. Anzeiger. 1830. Nr. 34.

(2) Sirach hätte allerdings auch in diesem Falle den Daniel nennen können; aber er hätte noch viele andere nennen können, die er nicht genannt hat. Und daß sein Stillschweigen noch keineswegs ein Nichtwissen beweise, erhellt hinlänglich daraus, daß er auch von Esra und Mordechai schweigt, die ihm doch nothwendig bekannt sein mußten. Unter dem von Ezechiel (a. a. O.) genannten Daniel hat man zwar auch theils eine (vielleicht fingirte) Person der Vorzeit gedacht (So Bleek und de Wette, vgl. des letzt. Einleit. S. 350 f.), theils einen im assyrischen Exile mehr als 100 Jahre vor Ezechiel lebenden Propheten (Ewald, die Propheten ꝛc. II. 360.), allein irgend haltbare Gründe für diese Ansichten wurden nicht vor-

g. Unter die Anachronismen rechnet man die Nachricht VIII. 1. 2. 27., daß sich Daniel unter der Regierung Nabonneds in königlichen Amtsgeschäften, die, wie der Ausdruck lehre, in Eintreibung des Tributs bestanden, in der königlichen Burg zu Susan im Lande Elymais befunden habe; weil Elymais niemals unter der Herrschaft der chaldäischen Könige gestanden habe, und Susan erst unter Darius Hystaspis erbaut worden sey (1).

Im Allgemeinen könnte auf diesen Einwurf geantwortet werden, daß Daniel auf eben die Weise in das Land Elymais gekommen sey, wie Ezechiel nach Jerusalem, nämlich in der Vision (Ezech. VIII—XI.), und für diese Annahme haben wir eine ehrenwerthe Autorität in der syrischen Version, die durch dasjenige was Bertholdt dagegen vorbringt, nicht widerlegt wird; doch auch angenommen, Daniel sey wirklich in Elymais gewesen, der Anachronismus ist darum doch noch nicht erwiesen, denn ob das am Tigris liegende Land der Eissier, in welchem Susa lag, im dritten Jahre Nabonneds dem chaldäischen Scepter unterworfen gewesen sey oder nicht, wissen wir nicht; und wäre es auch nicht unterworfen gewesen, konnte ein Beamter des Nachbarreiches nicht ein Geschäft daselbst haben? denn daß dieses Geschäft in Eintreibung des Tributs bestanden habe, ist unrichtig, indem der Text nur sagt, Daniel habe das Geschäft des Königs gethan. — Aber wie konnte, sagt man weiter, Daniel unter Nabonned in Susa seyn, da diese Stadt nach dem Berichte des Plinius (H. N. VI. 31. ed. Franz.) erst von Darius Hystaspis erbaut worden ist? Schon Hardouin hat gezeigt, daß Plinius geirrt hat, denn Susa wurde von ihm nur verschönert (Aelian. hist. animal. L. I. c. 59.). Susa war schon unter Cyrus eine Königsstadt, wo er die drei Frühlingsmonate zubrachte (Xenoph. Cyropaed. VIII. 6. Strabo geogr. XV.)

Ein Anachronismus sey endlich, sagt man, die Erwähnung des Darius Medus; denn von Darius Medus wisse die ganze medische und persische Geschichte nichts, und es sey klar, daß

---

gebracht. Es ist auch in der That nicht einzusehen, warum Ezechiel nicht auch einen noch jüngern Mann seiner Zeit selbst neben ausgezeichneten Männern der Vorzeit als ein Muster der Weisheit und Frömmigkeit sollte nennen gekonnt haben, wenn derselbe wirklich ein solches war. H.

(1) Bertholdt, Einleit. S. 1541.

Cyaxares II. gemeint sey, mit welchem der Verf. des Buches D. den Darius Hystaspis verwechselt habe.

Hätte Bertholdt, der diesen Einwurf vorgebracht hat, den geraden Weg, den er in den trefflichen Untersuchungen im 4. Exkurse zu seiner Uebersetzung d. B. D. eingeschlagen hat, nicht verlassen, so wäre er nicht auf diesen Schluß gekommen. Wie kann der Umstand, daß der Name Darius der Meder weiter nicht mehr vorkommt, auffallend seyn, da erstlich auch Belschazar (Nabonned), Achaschweroſch (Astyages) Dan. IX. 1. Kambyses Esr. IV. 6. nicht weiter vorkommen; zweitens bekannt ist, daß die Könige oft mehrere Namen hatten; eben so endlich bekannt ist, daß der Ausdruck דָּרְיָוֶשׁ in der Zendsprache einen Herrscher bedeutet, dieser Name also auf einen medischen König paßt, wie nachher auf die persischen, von denen zwei diesen Namen trugen. Und was sagt denn das Buch von Darius Medus, das zu einem solchen Schlusse berechtigte? Darius Medus ist der Nachfolger Belschazars in der Herrschaft über Babylon. Da Belschazar ein babylonisch-chaldäischer König ist, und zwar der letzte dieses Geschlechts, weil ein Meder auf ihn folgt, so ist nach Daniel Darius der Meder der erste König der neuen medisch-persischen Dynastie, auf welchen Cyrus folgt (VI. 29.). Nun gab es zwar nach Herodot (I. 109.) Ktesias (περσικ. 2. 5.) Diodor von Sic. (II. 34.) Strabo (IX.) keinen Meder vor Cyrus; aber Herodot versichert ausdrücklich, daß es neben der seinigen noch andere Relationen gebe (I. 95.). Eine solche finden wir bei Aeschylus (Pers. V. 761.) und bei Xenophon (Cyr. I. 5. 2.). Unser Verfasser war also sehr gut von den Königen unterrichtet, welche über das große babylonische Reich herrschten. Die im sechsten Hauptstücke erwähnte Eintheilung des Reiches ist nicht mit einer andern von Darius Hystaspis vorgenommenen verwechselt worden; denn schon das medische Reich war in Satrapien eingetheilt, und sobald Cyaxares II. Babylon mit demselben vereinigt hatte, theilte er das so vergrößerte Reich nach der ausdrücklichen Versicherung Xenophons (Cyr. VIII. 6. 1 ff.) in Satrapien ein.

§. 29. Vorgebliche Unglaublichkeit des historischen und prophetischen Inhaltes des Buches.

Sehen wir nun, ob die übrigen Einwendungen gegen das Buch und zwar gegen den historischen sowohl als prophe-

tischen Theil besser begründet sind. Der historische Theil, sagt man, sey mährchenhaft, voll Unwahrscheinlichkeiten und greller Wunder.

1. Unglaublich sey, daß Nebukadnezar seinen Traumdeutern zugemuthet haben soll, daß sie ihm einen Traum, den er geträumt aber wieder vergessen hatte, anzeigen und deuten sollen, und daß er sie, nachdem sie seinem Wunsche nicht haben entsprechen können, zum Tode verurtheilt habe. II. 1—14.

Daß der König von seinen Weisen etwas Unmögliches verlangt habe, ist keine neue Entdeckung; dieses erkannten die Traumdeuter selbst und sagten zum Könige: kein Mensch ist auf der Erde, der die Sache, welche der König sagt, zu eröffnen vermag u. s. w. (V. 10. 11.). Aber leicht konnte der König, wenn es ihm überhaupt mit der Zumuthung ernst war, glauben, daß die Götter, welche ihren Dienern die Geschicklichkeit, Träume zu deuten, mittheilen, ihnen auch die Gabe verleihen können, einen vergessenen Traum zu erkennen. Auch ließe sich denken, der Wahnsinn habe bereits seine dunkeln Fittige über den Geist des Königs ausgebreitet, in welchem Falle die Zumuthung sowohl als die Drohung wohl begreiflich ist. Am besten lösen wir die Schwierigkeit, wenn wir annehmen, daß der Herr den Nebukadnezar wie einst den Pharao verstockt habe, damit seine Herrlichkeit durch seinen Diener kund werde.

2. Unbegreiflich sey es, daß Daniel es habe wagen können, dem Könige zu sagen, daß er der letzte Herrscher seiner Dynastie sey, und daß der König den Propheten also geehrt habe, wie II. 46 ff. berichtet wird. — Der Muth Daniels ist nichts Unbegreifliches, wenn man erwägt, daß das Erstaunen des Königs über die Offenbarung seines Traumes, und die Ahnung, daß hier die Hand eines mächtigern Gottes, als des von ihm verehrten, thätig sey, den Propheten vor Gewaltthätigkeit schützen mußte. Eben so wenig kann die Nachricht II. 46 ff. unglaublich oder auch nur außerordentlich erscheinen, wenn man betrachtet, welche Gewalt die höhere Intelligenz, in einem entscheidenden Momente erkannt, auf den Geist roher und unwissender zumal abergläubischer Menschen auszuüben vermag.

3. Ein Standbild von Gold, 60 Ellen hoch und 6 Ellen dick, sey etwas Unglaubliches. — Vom Material des Bildes abgesehen, — ist die Größe nichts Unglaubliches. Der Orient

ersetzte in seinen Bildern und Denkmälern die Formen des Schönen und des Zierlichen durch das Kolossale. Beispiele liefert Aegypten an seinen Pyramiden, Obelisken und Tempeln; nicht minder Indien an seinen Felsentempeln. Das Material betreffend, so war das Standbild wohl eine Statua ὑποξυλια, von Holz und übergoldet oder mit Goldplatten belegt, und zu einer solchen Säule war nicht soviel Gold erforderlich, als Herodes für den Tempel in Jerusalem verwendet hat. Daß diese Art Bildnerei bis zu Erfindung des Kerngusses allgemein üblich war, zeigen die heiligen Geräthe der Stiftshütte, die von Holz und mit Gold überzogen waren, und die Verfertigung selbst kleiner Götterbilder, die aus Holz geschnitzt und mit edlem Metalle bedeckt waren (Jes. XL. 19.).

4. Für das Unglaublichste hat man die Nachricht gehalten, daß Nebukadnezar sieben Jahre von den Menschen entfernt, gleich den Thieren Gras gefressen haben soll, und daß er diesen seinen Zustand in einem eigenen Edicte soll bekannt gemacht haben (IV).

Man hat die Schwierigkeiten der Erzählung, welche schon Hieronymus vorgetragen hat, durch die Annahme zu mindern gesucht, daß unter den sieben Zeiten עִדָּנִין nicht Jahre, sondern kürzere Zeiträume, etwa Monate oder Wochen zu verstehen seyen. Diese Annahme ist aber unstatthaft, indem der Ausdruck עִדָּנִין, עִדָּן an allen übrigen Stellen des Buches Jahr bedeutet, und derselbe also an einer einzelnen Stelle nicht anders gedeutet werden darf, blos darum, weil diese andere Deutung wünschenswerth wäre.

Sehen wir von den Mißverständnissen ab, welche diese Erzählung ohne ihre Schuld veranlaßt hat, und von den Uebertreibungen, die nur zu oft in die Erklärungen des vierten Hauptstückes unsers Buchs sich eingeschlichen haben; so verschwinden die Schwierigkeiten, die man in der Nachricht finden will; denn es stellt sich als einfache Thatsache heraus, daß der König der Chaldäer in einen Wahnsinn gefallen ist, welcher sieben Jahre gedauert hat; für Abwesenheit des Verstandes hielt seinen Zustand der König selbst, indem er seine Genesung eine Wiederkehr seines Verstandes nannte (IV. 31. 33.). Dieser Wahnsinn war der Wahnsinn der Neurer, von welchem Herodot erzählt (IV. 105.), und den man deshalb nicht hätte verspotten sollen, da auch Peucer einen ähnlichen Zustand bei den Liefländern an-

getroffen hat (1). Nebukadnezar hielt sich nämlich für ein wildes Thier, gebärdete sich als ein solches, stürzte thierischer Nahrung zu, riß seine Kleider von sich u. d. g., Handlungen wie sie täglich in den Irrenhäusern beobachtet werden können. Beim ersten Anfalle verließ der König seine königliche Wohnung und floh dahin, wo die Thiere sich aufzuhalten pflegen, daß er da nicht gelassen, sondern verwahrt und dem Anblicke seiner Unterthanen entzogen wurde, versteht sich so sehr von selbst, daß wir keiner ausdrücklichen Versicherung im Buche bedürfen. Die Fragen, welche man weiter aufwirft, wie es möglich gewesen sey, daß während dieses Zustandes im Reiche keine Empörung ausgebrochen sey, und daß dem König nach seiner Genesung die Regierung wieder übertragen worden sey, verdienen kaum eine Antwort. Zu einer Empörung lag in dem Zustande des Königs kein Anlaß, weil die Vollstrecker des Willens des Königs die obersten Beamten am Hofe sowohl als in den Satrapien dieselben blieben, und das größte Interesse hatten, daß alles unverändert erhalten würde. In die Regierung wurde Nebukadnezar nach seiner Genesung wieder eingesetzt, weil kein Grund mehr vorhanden war, ihn davon auszuschließen. Das Edikt betreffend, sagt Hengstenberg richtig, daß dasselbe in der ersten Aufregung und unter dem noch frischen und mächtigen Eindrucke des Vorgefallenen gegeben wurde, daß die Ansicht der alten Welt vom Wahnsinn nicht mit der unsrigen identificirt werden dürfe, und daß Nabukadnezar in der Erzählung doch immer als ein Gegenstand der besondern Vorsehung Gottes erscheine (2). Auch darf nicht übersehen werden, daß über den Zustand des Königs in dem ausgedehnten Reiche endlich die abentheuerlichsten Gerüchte umlaufen mußten, deren Berichtigung eben sowohl die Ruhe des Staats als die Ehre des Königs fordern mochte. Eine ausgezeichnete Bestätigung dieser ganzen Erzählung bleibt immer die Nachricht des Megasthenes, welche Abydenus bei Eusebius (Praepar. Evang. IX. 41.) anführt, daß Nebukadnezar auf dem Dache seines Palastes eine Weissagung von der Eroberung Babylons durch die Meder und Perser vorgetragen habe und dann verschwunden sey (3).

(1) Ueber den Zustand der Neurer, vgl. den instructiven Aufsatz im französischen Journale le Globe: de l'insensibilité dans l'extase, à l'occasion du cancer exstirpè par le docteur Cloquet. Tome VII. N. 38. 1829.

(2) A. a. O. S. 114.

(3) Henstenberg a. a. O. S. 106 ff.

5. Zu den grellen Wundern rechnet man 1) die Rettung der drei Jünglinge aus dem Feuerofen (Kap. III.); 2) die Erhaltung Daniels in der Löwengrube (VI.); 3) die unbekannte Schrift an der Wand des Speisesaales des Königs Belschazar (V.). Aber alle diese Wunder sind nicht greller oder wunderbarer, als diejenigen, welche uns die Schriften des alten und neuen Testaments erzählen (1).

§. 30. Fortsetzung.

Der Hauptbeweis jedoch, sagen die Gegner, daß das Buch nicht von Daniel verfaßt seyn könne, liege im prophetischen Inhalte des Werkes. Dieser sey, sagt man, von dem aller übrigen prophetischen Bücher auffallend dadurch verschieden, daß die Begebenheiten einer fernen Zukunft, jedoch nur bis auf Antiochus Epiphanes, auf das bestimmteste und genaueste, sogar mit Zeitrechnung (VIII. 14. IX. 25—27. XII. 11. 12.) vorhergesagt seyen, und der sittliche Geist der Ermahnung sehr wenig hervortrete (2). Es muß zugestanden werden, daß es auffallend, selbst verdächtig wäre, wenn Daniels Buch das einzige wäre, welches so specielle, genaue und an Zeitbestimmungen geknüpfte Weissagungen enthielte. Aber es ist nicht das einzige; auch die übrigen prophetischen Bücher enthalten nicht minder bestimmte und genaue Weissagungen von Begebenheiten einer noch fernen Zukunft. Sind es auch nicht so viele, dies ändert die Sache nicht; nicht die Zahl, der Inhalt allein ist hier entscheidend. Die erste ist die Weissagung des Micha V. 1. Daß der Prophet in dieser Stelle die Ankunft des Messias verkündet, unterliegt keinem Zweifel, und ist allgemein anerkannt. Eben so wenig ist zweifelhaft, daß der Prophet den Geburtsort desselben, Bethlehem, bezeichnet. Was ist nun specieller und für die menschliche Combinationsgabe unerreichbarer, als die Bezeichnung des nach den eigenen Worten des Propheten unbedeutenden Fleckens Bethlehem als Geburtsort desjenigen, dessen Ursprung von Alters her, aus den Tagen der Ewigkeit? und wie genau ist diese Weissagung nach sieben Jahrhunderten in Erfüllung gegangen? — Die zweite ist die Stelle Jes. XXXIX. 5—7. Hiskia hatte den Abgesandten

(1) Vgl. Hävernik Comment. zu den betreffenden Kap.
(2) de Wette, Einleit. S. 364. 5te Ausg. S. 354.

des Königs von Babylon Merodach Baladan, einem, wie aus Berosus erhellt, vom assyrischen Könige abgefallenen Satrapen, seine Schätze gezeigt. Jesaja bestrafte diese Eitelkeit mit der bestimmten Verkündigung, daß einst diese Schätze nebst den Nachkommen des Königs nach Babel abgeführt werden würden. Wie genau diese Verkündigung eingetroffen ist, bedarf eben so wenig einer weitern Auseinandersetzung, als des Beweises, daß sie nicht das Werk menschlichen Scharfsinns, sondern einer höhern Offenbarung war. Denn wenn auch damals der Satrap von Babylon von seinem Herrn sich unabhängig gemacht hatte, so konnte der Prophet daraus nicht schließen, daß dies Bestand haben werde, wie es auch in der That nicht Bestand hatte; noch weniger konnte er daraus schließen, daß die babylonische Satrapie das assyrische und dann das jüdische Reich verschlingen würde, indem damals beide mächtig und blühend waren. — Die dritte Stelle endlich ist Jerem. Kap. **L. LI.** Die Belagerung und Einnahme Babels ist mit solcher Umständlichkeit und Genauigkeit verkündet, daß man diese Stelle eben deßwegen für unächt hielt, was aber, wie oben bewiesen wurde, unstatthaft ist.

Diese Weissagungen sind allerdings an keine Zeitrechnung geknüpft; aber es mangelt auch nicht an sehr bestimmten Voraussagungen mit Zeitrechnung, die selbst noch deutlicher ist, als bei Daniel. Jesaja verkündet dem todtkranken Hiskia, daß er noch fünfzehn Jahre leben werde (Jes. **XXXVIII.** 5.). Daß ein solches Vorherwissen die Kräfte des menschlichen Geistes übersteigt, ist klar. — Jeremia verkündet Hananja, dem falschen Propheten und Volksverführer, daß er innerhalb eines Jahres sterben werde; und im siebenten Monate traf die Weissagung ein (Jerem. **XXVIII.** 16. 17.) — Nicht weniger merkwürdig ist die Weissagung desselben Propheten, daß das Exil 70 Jahre dauern werde. Diese Zahl ist nicht eine unbestimmte runde Zahl, wie man anzunehmen geneigt ist, denn diese Zeitbestimmung, rechnet man die babylonische Dienstbarkeit von der ersten Belagerung Jerusalems, und nicht von der Zerstörung der Stadt, was nach Jer. **XXIX.** 10. unzulässig ist (1), ist vollkommen richtig. Daß das jüdische Volk um seiner Sünden willen von feindlichen Schaaren seinem väterlichen Boden entrissen, und dann, geläutert und gebessert,

(1) de Wette, hebräisch-jüdische Archäologie. §. 46.

zurückgeführt werden würde, hatten die meisten Propheten vorhergesagt; und schon dieses Vorherwissen war in Betrachtung der großen Bestimmtheit desselben ohne höhere Offenbarung nicht möglich; wieviel weniger die Angabe des Jahres, in welchem die Zurückkehr erfolgen würde. Die Weissagungen Daniels weichen also im Wesentlichen von denen anderer Propheten nicht ab. Auch ist es eine unerwiesene Behauptung, daß die von Daniel geweissagten Begebenheiten nur bis Antiochus Epiphanes reichen; denn die Ueberzeugung der christlichen Kirche, daß Kap. IX. auf den Messias zu beziehen ist, ist bis jetzt unerschüttert geblieben.

Wunderlich ist endlich die Bemerkung, daß der sittliche Geist der Ermahnung sehr wenig hervortrete, und der Ausspruch: „War Daniel Prophet, so war er es im Geiste eines Ezechiel und Sacharja." Wie konnte denn der sittliche Geist hervortreten, wenn es nichts zu ermahnen gab? Daniel lebte unfreiwillig an einem abgöttischen Hofe, begleitete selbst eine hohe Stelle und hielt es in diesen Verhältnissen so wenig seines Amtes, den Geist der Ermahnung anders als in seinen Handlungen hervortreten zu lassen, als einst Joseph am Hofe der Pharaonen. Im Geiste Ezechiels und Sacharja's würde Daniel allerdings Prophet gewesen seyn, wäre er in der Mitte seiner Volksgenossen gewesen und hätte den Beruf gehabt, sie zu trösten oder zu bedrohen.

§. 31. Vorgebliche Tendenz des Buches Daniel.

Nichts ist also im Buche, welches zur Annahme berechtigte, daß dasselbe in eine nachdanielische Zeit zu versetzen, und darum unächt sey. Könnte nun noch gezeigt werden, daß es auch die Tendenz nicht haben könne, die man ihm unterlegt, so wäre der Beweis seiner Aechtheit so geführt, daß er kaum noch durch einige äussere Zeugnisse verstärkt werden könnte. Was nun diese Tendenz betrifft, so ist es gewiß auffallend, daß von den drei gelehrten Männern, welche in der neuesten Zeit das Buch Daniel zum Gegenstand gelehrter und tief eingehender Untersuchungen gemacht haben (1), jeder eine andere gefunden hat; daraus geht soviel hervor, daß der Beweis der Unächtheit des Buches, der in der Tendenz der Weissagungen Daniels liegen soll, nicht son-

(1) Bertholdt, Griesinger, Bleek.

derlich schlagend ist, da diese so wenig sichtbar ist. Nach Bertholdt, dem Eichhorn hierin vorgegangen war, ist der Zweck des Buches ein historischer. Die prophetischen Stücke seyen nämlich als poetische Darstellungen der Geschichte, und die historischen als Ausschmückungen verschiedener Traditionen zur Verherrlichung Daniels zu betrachten. Griesinger fand in beiden Theilen eine moralisch-didaktische Absicht; er hält nämlich sämmtliche Aufsätze des Buches für lehrreiche Dichtungen, welche die Wahrheit veranschaulichen sollen, daß Gott über alle Könige der Heiden erhaben sey, allein die Schicksale der Reiche der Erde bestimme, die Juden, seine Verehrer aus der Hand ihrer Bedrücker errette, und diese bestrafe. Bleek endlich nimmt wie de Wette und Gesenius für beide Theile eine paränetische Tendenz an. Der Verfasser des B. D. habe nämlich die unter dem Drucke des Antiochus Epiphanes seufzenden Juden zur Standhaftigkeit ermuntern wollen, indem er im ersten Theile an dem Beispiele Nebukadnezars und Belschazars das traurige Ende der Bedrücker des Volkes Gottes, und am Schicksale Daniels und seiner Gefährten die wunderbare Errettung der treuen Anhänger Jehovas anschaulich machte, dann im zweiten Theile die Hoffnung gab, daß die Herrschaft des Unterdrückers des jüdischen Volkes ihrem Ende nahe sey, und daß bald der ersehnte Retter erscheinen werde, der dem Volke Gottes und dem Dienste Jehovas auf immer den Sieg verschaffen werde.

Die Ansichten Bertholdts und Griesingers vom Zwecke des Buches haben nirgends Eingang und Beistimmung gefunden; ich enthalte mich also eines Urtheils über sie, und ziehe die zulezt angeführte in Betrachtung. Nach derselben hat ein Jude zur Zeit, als seine Volksgenossen durch die Tyrannei des syrischen Königs Antiochus Epiphanes die entsetzlichsten Mißhandlungen um ihres Glaubens willen erlitten, es unternommen, sein Volk aufzurichten und zur Anhänglichkeit an das Gesetz und den Glauben der Väter zu ermahnen. Zu diesem Ende erdichtete er eine Begebenheit, wie zwei dem gegenwärtigen ähnliche Tyrannen wegen ihrer Frevel von Gott gezüchtigt, und einige fromme Israeliten wegen ihrer Standhaftigkeit dem Tode entrissen worden sind. Um seinen Zweck desto sicherer zu erreichen, legte er einem dieser Israeliten Weissagungen in den Mund, daß die Theokratie bald wieder siegen werde, in der Art nämlich, daß

der Verf. bereits erfolgte Begebenheiten in Weissagungen einkleidete, die als bereits eingetroffen die Wahrheit der noch nicht eingetroffenen verbürgen sollten.

Ist nun diese Erklärung der Entstehung unsers Buches so beschaffen, daß sie nichts zu wünschen übrig läßt? Mir scheint, sie leidet an nicht weniger Gebrechen, als die oben genannten, und ist vielleicht noch ungereimter, wie aus folgendem erhellt.

1) Weder der geschichtliche Theil des Buches noch die Weissagungen gewährten dem Verfasser derselben irgend einen Trost, denn er wußte, daß alles erdichtet war. Aber auch dem Volke, unter welches die Aufsätze einzeln gebracht worden seyn sollen, konnten sie keinen Trost gewähren. Setzen wir uns in die Lage desselben. Es seufzte unter dem fürchterlichsten Drucke; Tausende waren schon hingemordet; eben so viele irrten flüchtig herum, an allem Mangel leidend; das Heiligthum war entweiht; kurz das jüdische Volk der Vernichtung nahe. Ist es nun glaublich, daß einige unter das Volk gestreute Blätter mit einer bisher ganz unbekannten, völlig unbeglaubigten Erzählung, wie vor vierhundert Jahren drei Jünglinge aus einem Feuerofen, ein anderer aus einer Löwengrube errettet worden sey, auf das unglückliche Volk auch nur den geringsten Eindruck zu machen geeignet waren? und ist es denkbar, daß ein besonnener und wohldenkender Israelit wirklich glauben konnte, daß einige fliegende Blätter mit einer erdichteten Erzählung die Wirkung haben werden, die man als den Zweck des B. D. ansehen will? Wollte ein wohlgesinnter Mann dem unglücklichen Volke zu seinem Troste und zu seiner Stärkung Beispiele aus der Vorzeit vorführen, so bot die in den heiligen Büchern enthaltene Geschichte des Volkes Israel allgemein bekannte, beglaubigte, und ungleich passendere Beispiele dar.

2. Unpassend waren die beiden Könige Nebukadnezar und Belsazar, um an ihnen das Schicksal des Antiochus Epiphanes zu zeigen. Zwar sagt Gesenius mit voller Beistimmung de Wette's und Bleek's: „Bei den Begebenheiten und Schicksalen, die im Daniel von den Judenverfolgern Nebukadnezar und Belsazar erzählt werden, mußte der Leser im maccabäischen Zeitalter unwillkürlich an Antiochus Epiphanes denken, und dieses sollte er auch nach der Absicht des Verfassers gewiß ganz vorzüglich (1)."

(1) Commentar über d. Jes. I. S. 52.

— Kein Mensch wurde durch die Schilderung der beiden Könige an Antiochus Epiphanes erinnert. Hatten diese Könige auch einige Aehnlichkeit mit einander, so waren sie in dem Punkte, der im gegenwärtigen Falle die Hauptsache war, im Judenhasse und in der Judenverfolgung, einander unähnlich. Nebukadnezar und Belsazar waren keine Judenverfolger wie der syrische König. Dieser haßte, so lange er regierte, die Juden *um ihres Glaubens willen*, suchte diesen um jeden Preis auszurotten, entweihte aus Haß gegen diesen, was den Juden das heiligste und ehrwürdigste war. Nicht so Nebukadnezar. Er nimmt vier jüdische Jünglinge an seinen Hof, ehrt sie, achtet ihre Ueberzeugung und erlaubt ihnen, nach ihrer Weise zu essen (Dan. I.); ehrt Daniel, den gewissenhaften Juden, mit lieblichem Räucherwerk, nachdem er ihm seinen Traum gedeutet hatte, gibt ihm reiche Geschenke, setzt ihn und seine Gefährten als Statthalter über sein Reich, und bekennt, daß der Juden Gott der Gott der Götter sey (II. 46. ff.). Einmal zwar läßt er sich beigehen, über Daniels Gefährten wegen verweigerter Anbetung des goldenen Standbildes die Todesstrafe aussprechen, aber sogleich ist er wieder der Juden Gönner, so wie er sein Unrecht einsieht (III. 30.). Auch in Beziehung auf den Wahnsinn, in den beide Könige verfielen, sind sie einander nicht ähnlich. Antiochus Epiphanes starb in demselben; Nebukadnezar wurde davon befreit, und seine Macht und sein Glanz ward nach demselben größer denn zuvor.

Auch Belsazar ist kein Judenverfolger. Zwar läßt er bei einem nächtlichen Gelage die heiligen Gefäße des jüdischen Tempels herbeibringen, um mit seinen Gästen daraus zu trinken; er thut aber dieses nicht aus Haß gegen die Juden; denn er läßt zur Enträthselung der wunderbaren Schrift den Juden Daniel berufen, und macht ihn zur Belohnung der Deutung, so wenig tröstlich sie auch war, zum dritten Herrscher im Reiche (V.)

Eben so wenig konnten, wie schon bemerkt wurde, die Weissagungen den Zweck erreichen, den man ihnen unterlegt. Dieser Zweck soll nämlich gewesen seyn, die kämpfenden Volksgenossen durch die Aussicht zu stärken, daß der Tyrann bald seine Strafe erleiden und die Theokratie den Sieg davon tragen werde; dabei habe der Verfasser des Buches die beabsichtigten Verheißungen nur in langsamer Enthüllung hervortreten lassen, um desto sicherer

zu treffen (1). — Diesen Zweck konnten nur die Weissagungen Kap. VII. VIII. und XII. haben; denn darin wird verkündet, daß die Opfer im Tempel Jerusalems aufhören werden, daß das Heiligthum mit seinen Dienern entehrt, nach einer gewissen Zeit aber wieder geheiligt werden würde. Noch etwas dunkel deutet auf dieses Kap. VII. hin, ganz deutlich Kap. VIII.; endlich werden sämmtliche Visionen mit Verkündigung derselben Begebenheit geschlossen, und diejenigen glücklich gepriesen, welche das Ende dieser Begebenheit erreichen werden, indem dann die Todten auferstehen, und die Herrschaft über alle Reiche dem Volke der Heiligen gegeben wird. Die Dauer des Frevels, welcher am Tempel und dem Volke der Heiligen verübt werden soll, wird in allen drei Visionen nach Jahren und Tagen bestimmt: drei Zeiten und eine halbe (VII. 25.) = 3½ Jahre; zweitausend und dreihundert Tage (VIII. 14.) = 6 Jahre 6 Monate; drei Zeiten und eine halbe = 1290 Tage (XII. 7. 11.) = 3½ Jahre. Was der Verfasser des B. D. von der Zeit berichtet, wie lange kein Opfer mehr im Tempel dargebracht, und dieser entweiht bleiben würde (3½ J.), stimmt vollkommen mit der Geschichte überein (1 Makk. I. 54. IV. 52. Jos. B. J. I. 1, 1.). Nun behaupten aber sämmtliche Gegner der Authentie Daniels, daß diese Visionen nach dem Eintreffen der darin verkündeten Visionen niedergeschrieben worden seyen. Demnach hatte der Verfasser sein Trostbuch geschrieben, nachdem Judas der Hasmonäer den syrischen Feldherrn Lysias bei Beth Zur besiegt, sein Heer aus dem Lande getrieben und den Tempel wieder geweiht hatte (1 Makkab. IV. 29—52.), und bringen wir die Zeitangaben Dan. VIII. 14. XII. 12 und die Stellen VIII. 25. XI. 45 in Verbindung, noch später, einige Jahre nämlich nach dem Tode des Königs (2). Zu dieser Zeit bedurfte es aber keines Trostes mehr; der Sieg der Theokratie war errungen, das Heiligthum war vom Frevel gereinigt und gesetzmäßige Opfer dampften wieder auf seinen Altären; kostete es auch noch einige Anstrengungen, die Feinde vollends aus dem Lande zu treiben, so sah doch jeder Israelit, daß sie nicht zu groß seyn dürften, und wie konnte ein nach der Tempelweihe und nach dem Tode des Antiochus leben-

(1) de Wette, Einleit. S. 367. 5te Ausg. S. 360.
(2) Bertholdt, d. B. D. II. S. 501.

der Israelit die Weissagung sich erlauben, daß unmittelbar nach dem Siege der Theokratie die Todten auferstehen und alle Reiche der Welt den Israeliten untergeben seyn würden, da in der Gegenwart nichts davon zu sehen war (1).

§. 32. Unmöglichkeit der Entstehung im Zeitalter der Makkabäer.

Läge aber auch in dem Buche selbst der Beweis nicht so klar, daß ihm die Tendenz fremd ist, welche man ihm unterlegt, es wäre nichts desto weniger wahr, daß das Buch Daniel nicht erst in der makkabäischen Periode verfaßt worden ist, denn wäre dieses der Fall gewesen, so nähme es seine Stelle nicht im Kanon der Juden ein. Man hat zwar geglaubt, die Schwierigkeiten beseitigt zu haben, welche die Stelle des Buches im Kanon der Annahme, daß es im makkabäischen Zeitalter verfaßt worden, entgegen setzt; aber man hat sich getäuscht, sie sind nicht beseitigt, und können nicht beseitigt werden. Bleek hat diese Schwierigkeiten am aufrichtigsten zugestanden, und sich auch die meiste Mühe ge-

---

(1) Diese Beweisführung ist auch noch gegen die neuesten negativen Erörterungen über Daniel von de Wette (Einleitung S. 353.) und von Ewald (die Propheten des A. B. II. 565 ff.) ausreichend. de Wette hat in der neuesten Ausgabe seiner Einleitung den Beweis für die Unächtheit des Buches Daniel im Ganzen auf demselben Punkte gelassen, wo er sich schon in der vorherigen Ausgabe befand. Und von Ewald, der bis gegen die letzte Zeit des Antiochus Epiphanes hin ebenfalls, wie de Wette u. A., vaticinia ex eventu findet, und sofort um diese Zeit, „wo die Verfolgungen dieses Wüthrichs am heftigsten rasten", das Buch entstanden sein läßt (wer mochte es da wohl schreiben und veröffentlichen?), zur Ermuthigung der Schwachen und Verzagenden, setzt theils das Ergebniß der negativen Kritik als haltbar voraus, theils baut er seine besonderen Ansichten auf Voraussetzungen, die uns höchst willkürlich und unglaublich vorkommen. Ersteres ist namentlich der Fall, wenn ein älteres Buch Daniel, aus dem erst das kanonische entstanden sei, und in jenem sogar noch die Andeutung von vier andern Reichen als in diesem angenommen wird (S. 561.); Letzteres, wenn gesagt wird, der Verf. des Buches sei zu der Voraussetzung berechtigt gewesen, „daß seine Zeit die hier angewandte Kunst recht wohl verstehen" und somit zwischen ihm und dem Propheten selbst wohl unterscheiden werde, denn diese Unterscheidung machte ja seine Zeit gerade nicht, sondern betrachtete, soweit historische Zeugnisse hierüber Aufschluß geben, Daniels Weissagungen als von ihm selbst herrührend (Hengstenberg, Beiträge I. S. 2 f.). H.

geben, sie zu beseitigen. Er bemerkt, daß schon zweimal der Fall vorgekommen sey, daß die bereits abgeschlossene Sammlung der heiligen Bücher durch Einreihung späterer Schriften erweitert worden sey, das erstemal als Nehemia nach 2 Makk. II. 13. die historischen, prophetischen und poetischen Bücher mit dem Pentateuche vereinigt habe; das zweitemal, als die BB. Esra, Nehemia, Chronik und Esther in den Kanon kamen; es also als möglich gedacht werden könne, daß es mit dem Buche Daniel eine ähnliche Bewandtniß haben könne, wenn dieses auch wirklich erst unter Antiochus Epiphanes zum Vorschein gekommen war.

Es ist nicht richtig, daß es mit Daniel, auch wenn er erst unter Antiochus Epiphanes zum Vorschein gekommen war, eine ähnliche Bewandtniß habe haben können; die Fälle sind sehr verschieden. Als Nehemia die prophetischen und poetischen Bücher mit dem Pentateuch vereinigte (1), waren jene entweder schon längst da, beglaubigt und allgemein bekannt, wie die BB. Josua, der Richter, die vorexilischen Propheten, die Sprüchwörter u. a.; oder sie wurden aus kleinern Sammlungen in größere gebracht, wie die Psalmen, und die ganze Prophetensammlung. Den zweiten Fall betreffend, so trugen die Bücher Esra und Nehemia ihre Beglaubigung in sich, sie waren aus den eigenhändigen Aufschreibungen dieser beiden allgemein bekannten Männer entstanden; das Buch Esther fand seine volle Beglaubigung in der Feier des Festes Purim, an dem alle Jahre jeder Jude Theil nahm; die Chronik endlich war größtentheils aus schon vorhandenen kanonischen Büchern geschöpft.

Ganz anders verhielt es sich mit Daniel. Nach den Vorstellungen der Gegner der Aechtheit des Buches war ein ganz neuer Prophet erstanden, welcher vor mehr als vierthalb Jahrhunderten Weissagungen vorgetragen hatte, von denen aber vorher nie jemand etwas gehört hatte. Ist es nun denkbar, daß ein solches Buch in der Sammlung der heiligen Bücher, gesetzt auch sie hätte noch eine Erweiterung zugelassen, eine Stelle habe finden können? Ist es möglich, daß die Weisen und Priester Israels so stupid und unbesonnen gewesen sind, daß sie ein Buch, vor-

(1) Uebrigens sagt dies jene Stelle 2 Makkab. II. 13. nicht so allgemein.

geblich im Exil verfaßt, aber ihren Vätern unbekannt geblieben, ohne Prüfung seiner Glaubwürdigkeit, der Art und Weise seines Bekanntwerdens u. s. w. jenen Werken angereiht haben, für welche ein rechtschaffener Israelit sein Leben zu lassen keinen Anstand nehmen durfte? In einer bewegten Zeit, sagt man, konnte ein solches Buch leicht in die andern sich eindrängen. Keineswegs. Erscheinen konnte es wohl, aber nicht in den Kanon dringen. Eben in einer bewegten, drangsalvollen Zeit hütet man sein Kleinod am eifersüchtigsten.

§. 33. Zeugnisse für eine frühere Entstehung.

Das Resultat der bisherigen Untersuchungen wird bestättigt durch zwei Zeugnisse, daß das Buch vor der makkabäischen Zeit den Juden bekannt gewesen ist. Das erste findet sich bei Josephus, welcher erzählt, daß die Juden Alexander dem Großen bei seiner Ankunft vor Jerusalem die Weissagungen Daniels vorgezeigt haben (1). Man hat zwar diese Erzählung für erdichtet gehalten, aber mit Unrecht. Was Josephus vom Zuge Alexanders nach Jerusalem und von seiner Aufnahme daselbst berichtet, wird durch ausdrückliche historische Zeugnisse bestättigt (2). Josephus hatte also zuverlässige Quellen vor sich; in diesen Quellen, die das die Juden vorzugsweise Interessirende enthielten, fand sich auch die Nachricht von der Vorweisung Daniels. Mit welchem Grunde will man den einen Bestandtheil einer historischen Quelle, die ein geachteter Schriftsteller für zuverlässig hält, für ächt, den andern für unächt erklären? (3).

Das zweite nicht minder wichtige Zeugniß ist in der Rede des sterbenden Mattathias (1 Makk. II. 59. 60.) enthalten; indem darin der alte Mann seinen Söhnen, sie zur Tapferkeit und zum Vertrauen auf Gott zu ermuntern, unter andern Beispielen auch das Daniels und seiner Gefährten vorhält. Es ist offenbar, das die Errettung Daniels und seiner Gefährten aus Todesgefahren von Mattathias als eine sehr alte, seinen Söhnen längst bekannte Begebenheit angeführt wird. Wäre diese demselben auch

---

(1) Joseph. Antiq. XI. 8, 5.

(2) Arrian. exped. Alex. L. II. c. 25. Justin. XI. c. 10. Hecatäus bei Josephus c. Ap. II. 4.

(3) Hengstenberg a. a. O. S. 277. ff.

nur als eine Sage bekannt gewesen, wie Bertholdt annimmt, so wiederlegte sie dennoch die Ansicht der neuesten Gegner der Authentie D., daß diese Errettungsgeschichten ersonnen seyen, um die duldenden Juden zur Standhaftigkeit zu ermuntern. Aber Mattathias hatte seine Nachricht nicht aus der Volkssage entlehnt, denn er nennt Daniel und seine Gefährten in Gesellschaft anderer Glaubenshelden, deren nur die heiligen Bücher erwähnen; aus diesen entnahm er auch, was er von Daniel anführt; und da kein anderes biblisches Buch dieses enthält, als das Buch Daniel, so folgt, daß dieses vor der makkabäischen Zeit im Kanon war.

Bleek will zwar dieses Zeugniß durch die Behauptung unbrauchbar machen, daß der Verfasser des Buches der Makkabäer die Rede des Mattathias erdichtet habe. Diese Behauptung ist aber unstatthaft; denn die Rede hat keine Analogie mit solchen, welche die griechischen und römischen Historiker Königen, Feldherren und Staatsmännern, die mehrere Jahrhunderte vor ihnen gelebt hatten, in den Mund zu legen pflegen, um ihre eigene Eloquenz zu zeigen. Mattathias Rede wurde nebst seinen Thaten zu einer Zeit niedergeschrieben, als die Söhne derer noch lebten, an welche der sterbende Held seine Rede gerichtet hatte.

Steht es nun fest, daß das Buch Daniel vor den Zeiten der Makkabäer unter den heiligen Büchern seine Stelle hatte, so ist erwiesen, daß es das Werk eines Propheten, und zwar desjenigen sey, den es selbst als seinen Verfasser nennt, Daniels (1).

§. 34. Entstehungsweise des Buches Daniel.

Es entsteht nun die Frage, ob Daniel das Buch, welches seinen Namen trägt, auch in der Gestalt herausgegeben habe, in der wir es gegenwärtig besitzen. Der gelehrte Recensent von Hengstenberg's oft genanntem Werke über die Authentie d. B. Daniel in der Freiburger Zeitschrift Hft. VI. S. 167. ist der Meinung, daß die Vorsagungen Daniels von zwei von Daniel verschiedenen Personen gesammelt worden seyen, wovon die erste die Vorsagungen bis zum X. Hauptst., die andere die folgenden gesammelt und den ersten angeschlossen habe. Auch ich halte es für wahrscheinlich, daß das Buch Daniel erst später und in der

(1) Noch einige weitere positive Gründe für die Authentie hat Hengstenberg angegeben S. 258 ff.

Art entstanden ist, daß ein Israelit die eigenhändigen Aufschreibungen des Propheten, nämlich die Weissagungen zusammengestellt, und dieselben mit Einleitungen, enthaltend geschichtliche Nachrichten über die Person Daniels herausgegeben habe. Die Gründe für diese Annahme liegen erstlich in der Stelle I. 21. "Und Daniel war bis zum ersten Jahre Cores, des Königs," die Daniel nicht niedergeschrieben haben kann (1); zweitens in gewissen Schilderungen der Eigenschaften Daniels wie I. 19. 20. VI. 4., die wohl im Munde eines Referenten, aber kaum im Munde dessen, der seine Schicksale erzählt, denkbar sind; drittens in dem chronologischen Versehen I. 1. Zwar hat Hengstenberg mit großer Gelehrsamkeit und später wieder der schon genannte Recensent zu beweisen gesucht, daß Nebukadnezar im dritten Jahre Jojakims Jerusalem belagert und den König in seine Gewalt bekommen habe, aber es ist ihnen nicht gelungen und konnte ihnen nicht gelingen, weil Jeremia Einsprache macht. Lassen wir auch auf Jer. XXXVI. 29. kein Gewicht, so findet sich dagegen ein ganzer Vortrag, der desto entscheidender ist, wie ich schon an einem andern Orte gezeigt habe, nämlich Kap. XXV. In diesem Vortrage macht der Prophet darauf aufmerksam, daß er vom dreizehnten Jahre Josias bis auf diesen Tag das Wort Gottes an das jüdische Volk geredet, dieses aber nicht gehorcht habe. Eben so habe Gott alle seine Knechte die Propheten gesandt, vom frühen Morgen an, und niemand habe gehorcht; sie haben gesprochen: "kehret doch um ein jeglicher von seinem bösen Wege und von der Bosheit seiner Handlungen, so sollt ihr in dem Lande bleiben, welches Jehova euch und euern Vätern gegeben. — Und wandelt nicht andern Göttern nach, ihnen zu dienen und sie anzubeten, und reizet mich nicht durch das Thun eurer Hände; so will ich euch nichts übles thun." — Darum, fährt der Prophet fort, weil niemand gehorcht habe, werde Jehova hinsenden, und alle Völkerstämme des Nordens zu Nebukadnezar, dem Könige von Babel, versammeln, und kommen lassen über dieses Land und über seine Bewohner u. s. w. — Bis zum Zeitpunkt dieses Vortrags hatte also der Herr den Israeliten nichts Uebles gethan, weil es am Ende des Vor-

(1) Die Erklärung, welche Hengstenberg von dieser Stelle gibt, befriedigt nicht.

trags heißt: Darum, weil ihr meinen Worten nicht gehorchet, werde ich senden u. s. w. Dieser Zeitpunkt aber, bis zu welchem der Herr den Israeliten noch nichts Uebels gethan hatte, ist das vierte Jahr des Königs Jojakim (XXV. 1.); im dritten Jahre Jojakim's hatte also das sich nicht ereignet, was wir Dan. I. 1. lesen. Wird auch in dieser Weissagung gänzliche Vernichtung des Staates angedroht, wie XXXVI. 29., man gewinnt nichts damit; denn Einnahme der Stadt, Beraubung des Tempels, Gefangennehmung des Königs, Abführung edler Jünglinge war immerhin eine furchtbare Züchtigung; gezüchtigt hatte aber bis auf jenen Zeitpunkt Gott die Israeliten nicht, sondern immer nur durch seine Propheten zur Besserung ermahnen lassen (1). Dan. I. 1. verräth also die Hand eines nach Daniel lebenden Referenten, welcher etwa die von Berosus berichtete Thatsache, das die Feldherrn Nebukadnezars beim ersten Zuge nach Aegypten edle Jünglinge mitgenommen haben, aus Mißverstand der Stelle 2 Kön. XXIV. 1. mit der Gefangennehmung Jojakim's in Verbindung gesetzt hat.

Sechstes Kapitel.

Die zwölf kleinen Propheten.

A. Hosea.

§. 35. Lebensumstände und Zeitverhältnisse.

Von Hosea wissen wir nur, daß er der Sohn Beeri's, eines uns sonst unbekannten Mannes war; auch ist ungewiß, ob ihn Juda oder Israel zu seinen Bürgern gezählt habe. Wirft man indeß einen Blick auf Stellen, wie II. 4. VI. 1—3. X. 12. XII. 7. XIV. 2. 3. — V. 13—15. IX. 3—6. X. 7. — II. 1. III. 5. XI. 9—11. XII. 10. XIV. 7—9., in welchen sich das reinste Wohlwollen gegen das Reich Israel, eine aus warmer Liebe entspringende tiefe Bekümmerniß wegen des Verderbens des Staates und der sehnlichste Wunsch, daß es besser gehen möge,

(1) Tübinger theol. Quartalschrift. Jahrg. 1831. S. 638 ff.

zu erkennen gibt, — Empfindungen die sich zu einer Zeit, wo Juda soviel von Israeliten zu leiden hatte, schwerlich eines patriotischen Judäers bemächtigen konnten; so wird es wahrscheinlich, daß Hosea dem Reiche Israel angehört habe.

Nach der Ueberschrift fiel die prophetische Thätigkeit in die Zeiten Ussias, Jothams, Ahas und Hiskias, der Könige von Juda, und Jeroboams des zweiten dieses Namens, Königs von Israel. Diese Angabe ist etwas ungenau, denn die ganze Regierungszeit dieser Könige umfaßt mehr als 100 Jahre, wir haben daher das Buch selbst zu befragen, um wenigstens den Anfang und das Ende der Thätigkeit des Propheten mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmen zu können. Die Aufschrift ist vermuthlich von jüngerer Hand, und auf die Tradition gegründet, daß Hosea ein Zeitgenosse des Amos und Jesaja gewesen sey.

Das Buch selbst enthält folgende Zeitbestimmungen: Als der Prophet seine Vorträge begann, war das Haus Jehu noch nicht erloschen, aber zur Strafe reif und seinem Untergange nahe (I. 4.). Jehus Haus gieng unter während der Regierung Ussias durch die Ermordung Sacharja's des Sohnes Jeroboams. (2 Kön. XV. 10.). Der Anfang der Vorträge Hoseas fällt demnach in den Anfang der Regierung Sacharja's, oder in die letzten Jahre Jeroboam's II., denn der Zustand des Reiches war noch blühend (II. 7. 10.). — Wiederholt verkündet der Prophet die Vertilgung des samaritanischen Reiches und die Abführung seiner Einwohner in fremde Länder (V. 8. 9. IX. 7. X. 7. XI. 6. XIV. 1. IX. 3. X. 6. XI. 5. XIII. 3.); aber das Ereigniß lag noch nicht so nahe. Den Stellen IX. 3. XI. 5. zufolge hatte das sechste Jahr der Regierung Hoseas (das dritte Hiskias), in welchem die Belagerung Samariens durch Salmanassar begann, noch nicht angefangen. Somit endete Hosea seine prophetische Laufbahn spätestens im Anfange der Regierung Hiskias, und die ganze Zeit seiner Wirksamkeit beträgt 57—58 Jahre (1).

(1) Unmöglich oder auch nur unglaublich, wie Knobel meint, (der Prophetismus ꝛc. II. 160.) ist es jedenfalls nicht, daß ein Prophet 58 Jahre lang in seinem Amte thätig gewesen sei. War nun bei Hosea dieses wirklich der Fall, so kann er noch unter Jeroboam seine prophetische Thätigkeit begonnen und erst unter Hiskia sie geschlossen haben, und die Angabe der Ueberschrift ist dann richtig. Da nun obiger Erörterung zufolge der Inhalt seiner Weissagungen nichts darbietet, was dagegen spräche; so ist

Man hat es versucht, die Zeit der einzelnen Vorträge zu bestimmen, indem man Aussprüche des Propheten mit Stellen der Bücher der Könige und der Chronik verglich (1), aber es scheint mir gewagt, nach solchen Vergleichungen einzelnen Reden ein bestimmtes Jahr anweisen zu wollen, da der Zustand des Reiches Israel von Sacharja bis Hosea fast derselbe blieb, mithin daraus, daß in einem prophetischen Vortrage eine ähnliche Thatsache berührt wird, wie sie auch der Annalist anführt, nicht folgt, daß der Prophet gerade die vom Annalisten erwähnte Thatsache im Auge gehabt habe (2).

§. 36. Inhalt.

Die Weissagungen des Propheten Hosea haben das Reich Israels zum Hauptgegenstand. In den ersten drei Kapiteln rügt in zwei symbolischen Handlungen der Prophet die Untreue des Volkes Israel, welche es durch seine Abgötterei und sein Buhlen um auswärtige Bündnisse bewiesen hat; kündigt als Strafe die Verwüstung des Landes, Zerstörung der Hauptstadt und Abführung der Einwohner in ein fremdes Land an, aus welchem sie jedoch, nachdem sie lange ohne König und Götzendienst gewesen, wieder zurückkehren und einer segensreichen Zeit sich erfreuen werden. Aehnlichen Inhalts sind auch die übrigen Hauptstücke. Strafpredigten gegen Götzendienst; gegen Mangel an Treue, Menschenliebe und Gotteskenntniß; gegen Lüge und Meineid, Ehebruch, Mord und Diebstahl, gegen Theilnahme des priesterlichen Standes an den Freveln des Volkes sind der Inhalt des IV. V. und eines Theiles des VI. Hauptstücks (IV. 1. 2. 4. 5. V. 1—5. VI. 4—11.). Frevel, hervorgegangen aus den gesetzlosen Zeiten der bürgerlichen Unruhen, schildert und rügt Hosea Kap. VII. VIII. X. Gegen fremde Bündnisse erhebt er

---

man nicht befugt, diese Angabe zu bezweifeln, oder gar, so weit sie sich auf die jüdischen Könige bezieht, mit Hitzig (die kl. Proph. S. 74.) für unächt zu erklären. H.

(1) Vgl. A. L. Z. 1829. N. 201. — Maurer, Observatt. in Hoseam vatem pag. 318. (in Comment. theol. ed. Rosenmüller et Maurer II. 2. 1827.) — Hoseas Propheta. Introductionem praemisit, vertit et commentatus est Joh. Christ. *Stuck.* 1828. Pag 42 seqq.

(2) Schröder, die Propheten Hoschea, Joel und Amos. 1829. S. 17.

sich V. 13. VII. 11. VIII. 9. 10. XII. 2. Strafen kündigt er an V. 5. 8. VIII. 8. 14. IX. 1—17. Ermahnend und zur Besserung auffordernd spricht er VI. 1—3. XII. 7. XIV. 2—4. Vergebung und Glück verheißend XI. 9—11. XIV. 5—9. — Zuweilen richtet er auch seinen Blick auf Juda, rügend und strafend V. 13. VIII. 14. XII. 3., oder Besserung hoffend und Heil verkündend I. 7. IV. 15.

Das Buch zerfällt in zwei Theile I—III. und IV—XIV. wovon der letztere allerdings aus mehrern Reden besteht, die nach und nach verfaßt und vorgetragen worden sind, die man jedoch bei der Schwierigkeit, die Trennungspunkte genau zu bestimmen nicht zu sehr zerstückeln sollte, wie dies namentlich von Eichhorn geschehen ist.

§. 37. Schriftstellerischer Charakter.

Das erste und dritte Kap., die Erzählung und Erklärung symbolischer Handlungen enthaltend, sind in Prosa abgefaßt; die übrigen sind rhythmisch. Die Schreibart derselben hat Hieronymus richtig geschildert, indem er schreibt: **Hoseas commaticus est, et quasi per sententias loquens** (1). Hosea faßt sich nämlich meistens bündig und kurz; die Bilder, von großer Mannigfaltigkeit, sind oft mehr angedeutet als ausgeführt. Dieses Eilen von einem Gedanken zum andern, dieses Abspringen von einem Bilde, das kaum entworfen ist, zu einem andern, um auch dieses wieder unvollendet zu lassen, von einer Wendung zur andern, verbunden mit dem ungerundeten, harten Rhythmus, und einer dunkeln, den Regeln der Grammatik nicht immer gehorchenden Sprache, erschwert oft das Verständniß der Vorträge (2). In der Gemüthsstimmung ist er dem Propheten Jeremia nicht unähnlich; wie diesem so erlaubt es auch ihm sein warmes, dem unglücklichen Volke, welchem er seine Thätigkeit geweiht hatte, mit Wohlwollen zugewandtes Herz nicht, lange bei Rügen und Drohungen zu verweilen; er wendet sich bald wieder zu Bitten und Ermahnungen, und versüßt die verwundende Rüge mit Verheißungen einer heitern Zukunft.

Da die Weissagungen im Ganzen chronologisch auf einander folgen, so ist nicht zu vermuthen, daß das Buch in einer andern

---

(1) Praef. ad XII. prophetas.

(2) Eichhorn IV. 290.

Gestalt aus der Hand des Propheten hervorgegangen sey, als in der wir es gegenwärtig besitzen (1).

B. Joel.

§. 38. Lebensumstände und Zeitverhältnisse.

Daß Joel (יוֹאֵל) der Sohn Pethuels ist, ist alles, was wir von diesem Propheten wissen. Den Weissagungen anderer Propheten sind Ueberschriften beigegeben, in welchen die Könige von Juda und Israel genannt werden, unter welchen die Propheten geblüht haben; bei Joel werden keine Könige genannt, unter denen er gelebt hatte. Wir sind demnach, wollen wir die Zeit Joels bestimmen, allein auf den Inhalt seiner Schrift angewiesen. Sie enthält aber so wenige Andeutungen von Zeitverhältnissen, daß angesehene und besonnene Forscher in der Bestimmung der Zeit Joels sehr von einander abweichen. Tarnovius und Eckermann (2) halten Joel für einen Zeitgenossen Josias, weil auch unter diesem eine verderbliche Dürre und Hungersnoth geherrscht habe. Wie wenig diese Combination berücksichtigt zu werden verdient, ist einleuchtend. Bertholdt und Theiner (3) versetzen Joel in die Tage Hiskia's, weil unter diesem Könige die Assyrer, die unter den Heuschrecken zu verstehen seyen, das Land Juda verheert haben; eine Annahme, die auf einer falschen Voraussetzung beruht. Jahn glaubt, daß Joel unter Manasse geblüht habe (4). Abarbanel, Vitringa, Rosenmüller, Eichhorn, de Wette, Scholz (5) setzen ihn unter die Regierung Ussias, weil die „politischen Beziehungen eine Zeit errathen lassen, wo weder Syrer noch Assyrer, sondern blos Phönizier und Philister (IV. 4.), Aegypter und Edomiter (IV. 19.) sich feindlich gegen Juda bewiesen hatten.“ Unter eben diesen Re-

(1) de Wette, Einl. §. 229. S. 324.

(2) Carpzov. Introd. III. 310. — Eckermann, Joel metrisch übersetzt. 1786.

(3) Bertholdt, Einleit. S. 1604. — Theiner, die zwölf kleineren Propheten übers. und erkl. 1828. S. 59.

(4) Einleit. II. 2. S. 504.

(5) Carpzov. l. c. — Rosenmüller, Schol. Prooem. in Joel. — Eichhorn, Einl. IV. S. 298. — de Wette Einleit. §. 230. — Scholz, die zwölf kleinen Propheten. 1833. S. 79.

genten setzt den Propheten auch Holzhausen (1), aber aus dem umgekehrten Grunde, weil Joel auf den ersten Einfall der Assyrer in das Reich Israel angespielt habe. Ich stimme Jäger bei, der Joel allen andern Propheten, von denen Schriften auf uns gekommen sind, der Zeit nach vorsetzt (2), glaube aber, daß der Prophet in eine frühere Zeit, als bisher angenommen wurde, gesetzt werden müsse; zieht man nämlich daraus, daß der Prophet unter den Feinden seines Volkes die Syrer und Assyrer nicht nennt, den Schluß (und wie mir scheint, mit Recht), daß sich diese noch nicht feindlich gegen Juda gezeigt haben, so muß Joel vor dem jüdischen Könige Joas gelebt haben, da unter diesem die Syrer sich sehr feindlich gegen Juda gezeigt haben (2 Kön. XII. 18. 19.)

§. 39. Inhalt.

Der Prophet schildert eine ungewöhnliche Dürre und einen verheerenden Heuschreckenfraß mit ihren furchtbaren Folgen für Menschen und Vieh; ermahnet dann das durch den Anblick der Verwüstung erschütterte Volk zur Buße und verheißt, daß Gott sich wieder erbarmen, das Verlorne ersetzen und Ueberfluß an Speise und Trank geben werde; und nicht nur dieses werde der Herr geben; er werde nunmehr in Israel wohnen für immer, und werde einstens seinen Geist ausgießen über alle seine Verehrer; die Feinde seines Volkes tilgen, und diesem ungestörte Ruhe gewähren.

Die früher herrschende, in den neuern Zeiten allgemein aufgegebene allegorische Erklärung des Heuschreckenzuges haben Bertholdt und Theiner wieder in Schutz genommen (3). Ihre Gründe sind: 1) Der Ausruf II. 17. könne nur dann einen Sinn haben, wenn unter den Heuschrecken feindliche Völker verstanden werden; 2) die Bezeichnung des Heeres mit dem Ausdrucke הַצְּפוֹנִי (der Nördliche) II. 20. passe nicht auf Heuschrecken, deute aber klar die Hauptfeinde der Israeliten, die im Nordosten wohnenden As-

(1) Die Weissagungen des Propheten Joel übers. und erkl. 1829.
(2) Jäger, über das Zeitalter Obadja's ꝛc. Tübingen 1837. S. 1. 49.
(3) Bertholdt, Einleitung. S. 1607. Theiner a. a. O.

syrer an. Endlich 3) werde, wenn die Schilderung Kap. I. II. buchstäblich genommen werde, der Zusammenhang dieser Kap. mit III. und IV. gewaltsam zerrissen.

Jenen Ausdruck betreffend, so kann er wie bekannt heißen: Schone dein Volk, und gib nicht Preis dein Eigenthum der Schmach, daß die Heiden über sie herrschen; oder: Schone dein Volk, und gib nicht Preis dein Eigenthum der Schmach und dem Spott der Heiden. Mag man ihn nehmen, in welchem Sinne man will, er paßt zur damaligen Lage des jüdischen Volkes gleich gut, haben Heuschrecken oder feindliche Schaaren das Land verheert. Nimmt man nämlich חָמַל in der zuerst angegebenen Bedeutung, so ist der Sinn: gib nicht zu, daß wir, durch den Mangel an Lebensmitteln widerstandlos gemacht, eine leichte Beute unserer Feinde werden. Nimmt man den Ausdruck in der andern und wahrscheinlichern Bedeutung, so hat die Bitte den Sinn: gib nicht zu, daß die Heiden unser Unglück deinem Zorne oder deiner Schwäche zuschreiben, und uns als ein deiner Strafe würdiges, frevelhaftes, oder als ein Volk verachten, dessen Gottheit nicht helfen kann. — Der Ausdruck הַצְּפוֹנִי hat von jeher die Ausleger in Verlegenheit gesetzt, und hat vielleicht am meisten zur allegorischen Erklärung der Heuschrecken beigetragen. Weil in den nördlichern Gegenden die Heuschreckenzüge gewöhnlich von Süden zu kommen pflegen, so glaubte man, dieses sey überall der Fall, und es könne daher der vom Norden kommende Joels nicht ein Heuschreckenzug, sondern nur ein Heer Feinde seyn. Aber was im Norden geschieht, gilt darum nicht auch vom Süden. Werfen wir einen Blick auf Palästina und denken uns einen Heuschreckenschwarm, der von Süden oder Südosten hergekommen war. Während seiner Verheerungen zieht er sich nördlich und nordöstlich den weiten Steppen zu. Hier legt er seine Eier, die nach der kalten Jahreszeit ausgebrütet werden. Die junge, höchst gefräßige Brut verlangt Nahrung, welche die Steppen nicht gewähren. Ihr Instinkt treibt sie in ein warmes und zugleich fruchtbares Land — nach Palästina. Sie kommen demnach — und zwar in der Regel — vom Instinkte und dem Winde getrieben, von Osten und Nordosten (1) in das Land, und jener Ausdruck ist vollkommen passend.

(1) Selbst im nördlichen Deutschland kommen sie oft von Osten. Die

Was endlich die Unterbrechung des Zusammenhanges der zwei letzten Kapitel von den beiden ersten betrifft, so wird der Zusammenhang nicht hergestellt, nimmt man auch die Beschreibung der Heuschreckenzüge allegorisch, solange man das wahre Bindeglied jener Kapitel übersieht. Dieses ist II. 26. 27., die Verheißung nämlich, daß Jehova von nun an in Israels Mitte seyn werde. Voraufgeschickt ist der Trost, das der gegenwärtige Schaden ersetzt werden werde, wenn das Volk sich reumüthig an Jehova wenden werde; an diesen Trost wird die Verheißung geknüpft, daß der Herr von nun an in Israels Mitte wohnen werde. Eine Folge davon werde seyn, daß in künftigen Zeiten der göttliche Geist über jedermann ohne Unterschied kommen werde; daß alle Gefangenen Israels in ihr Vaterland zurückkehren, und die Nationalfeinde ihre Strafe finden werden.

Nichts streitet demnach gegen die buchstäbliche Auffassung der Schilderung der Heuschreckenzüge, dagegen alles für dieselbe. Erstens die nur buchstäblich aufzufassende Beschreibung der Dürre (I. 18—20.); zweitens die Art des Ersatzes für den von den Heuschrecken verübten Schaden, Ueberfluß an Getraide, Most und Oel (II. 24.). Endlich der Umstand, daß der Prophet in der Weissagung III. IV., in welcher er alle Völker nennt, die feindlich gegen Juda gehandelt hatten, und die verdiente Strafe erhalten, der Assyrer nicht erwähnt (1). a)

Heuschreckenschwärme, welche im Juli 1826 die Gegend um Jüterbog verheerten, kamen von Osten. S. den Bericht eines Augenzeugen in den Möglin'schen Annalen der Landwirthschaft. B. XXI. 1. St. S. 136.

(1) Holzhausen (a. a. O. §. 1) nimmt die Schilderung der Heuschreckenverwüstung im ersten Kapitel buchstäblich, die im zweiten allegorisch. Er meint nämlich, die im letztern Kapitel vorkommende „durchgreifende, bis auf die einzelnen Ausdrücke sich erstreckende Vergleichung der Heuschrecken mit einem Kriegsheere" lasse sich nicht anders als allegorisch erklären. „Dann scheine an und für sich eine Heuschreckenverheerung, wenn sie gleich größer als gewöhnlich, nicht zureichend zu einem Thema gewesen zu seyn, worüber der Prophet mit Nachdruck seinem Volke ein göttliches Strafgericht hätte predigen können." Aber eben darin, daß der Prophet die Heuschrecken mit Rossen, Kriegshelden, vergleicht, liegt der deutlichste Fingerzeig, daß von wirklichen Rossen und Kriegshelden die Rede nicht seyn kann (Vgl. Schröder, die Propheten Hoschea, Joel und Amos übers. und erläut. 1829. S. 217.). Sodann wird die Meinung, daß eine Heuschreckenverwüstung kein Thema zur Verkündigung eines göttlichen Strafgerichts

a) Ganz maaßgebend scheinen diese Gründe doch auch nicht zu sein. Wenn der Prophet die nördlichen Feinde überhaupt nicht genau bezeichnen konnte oder wollte, so konnte er es auch im vierten Kap. nicht, wo es ohnehin auch nicht auf eine vollständige Aufzählung der gegen Juda feindlichen Völker abgesehen war. Sodann die Beschreibung des Schadenersatzes kann nichts beweisen, weil sie sich nach der Beschreibung des Schadens richten muß und ebenfalls bildlich zu verstehen ist, wenn letztere nicht eigentlich genommen werden darf. Was endlich die Dürre betrifft, so ist solche nirgends eigentlich genannt; in der Stelle I. 19. 20. ist nur von Feuer und Flammen die Rede, wodurch die Bäume und Anger der Wüste verzehrt werden. Wir können daher umgekehrt sagen: weil hier der Text bildlich zu nehmen ist, so auch vorher, wo von den Heuschrecken die Rede war. — Dagegen ist es jedenfalls höchst sonderbar und ganz analogiewidrig, daß eine bloße Heuschreckenverheerung, sei sie auch noch so bedeutend und ausgedehnt, als das große Gericht Gottes über sein Volk betrachtet werde, welches die Grenze und den Uebergang von der alten zur neuen Zeit bilde und die messianische Periode einleite. Eine solche Bedeutung, wie sie das von Joel geschilderte Faktum unstreitig hat, kann doch eine bloße Heuschreckenverwüstung in den Augen eines Propheten unmöglich haben. — Wir erlauben uns, unsere Ansicht über die Sache kurz auszusprechen. Daß der Prophet Kap. III. 1. 2. von der messianischen Zeit rede, unterliegt keinem Zweifel. Ebenso unzweifelhaft scheint es, daß von Kap. III. 3. an das mit dem Eintritt dieser Zeit über die Feinde der Theokratie ergehende Strafgericht angekündigt und beschrieben wird. Dieser Segenszeit mußte aber ein anderes Strafgericht über das theokratische Volk selbst vorausgehen, um es zu sichten und die nichtswürdigen Mitglieder desselben dem Verderben zu übergeben. Als weissagende Beschreibung von Diesem nun, zu welcher eine wirkliche Heuschreckenverheerung etwa den äussern Anlaß und Ausgangspunkt gab, läßt sich der Inhalt der beiden ersten Kap. am ungezwungensten auffassen. Die Beschreibung des Heuschreckenzugs geht dann allmälig

---

seyn könne, durch das erste Kapitel widerlegt, in welchem der Prophet eine solche Verwüstung als ein ausgezeichnetes Strafgericht Gottes darstellt (I. 15), und Priester und Volk mit dem größten Nachdrucke zur Trauer und Buße ermahnt (I. 13. 14).

in eine Allegorie über und wird Beschreibung eines feindlichen Heereszuges. Dieser aber ist das große Strafgericht Gottes über sein Volk, oder diejenige Thatsache oder Reihe von Thatsachen, durch welche das Volk gesichtet und für die messianische Zeit vorbereitet und damit eben diese eingeleitet wird. Von dem kleinern Strafgerichte nähme sonach Joel Veranlassung über ein weit größeres zu sprechen und zeitig genug diejenigen zu warnen, die in demselben nicht untergehen wollen. — Ausser den vielen zum Theil sehr bedeutenden Gründen, die Hengstenberg gegen die eigentliche Auffassung des fraglichen Abschnittes gelten gemacht hat (1), und die wir hier nicht zu wiederholen brauchen, scheint uns für das Gesagte besonders noch der Umstand zu sprechen, daß durch שוב שבות IV. 1. daß Hauptunglück, wovon der Prophet redet, als Unterdrückung und Gefangennehmung seiner Nation, und die Rettung daraus als Wiederherstellung derselben bezeichnet wird.

§. 40. Vortrag.

Es ist längst und allgemein anerkannt, daß Joels kleine Schrift zu dem Trefflichsten gehört, was die poetische Literatur der Hebräer aufzuweisen hat. Man mag die Sprache Joels, oder den Rhythmus seines Orakels oder die Gedanken in Betracht ziehen, so ist alles ausgezeichnet. Die Sprache ist blühend und korrekt, der Rhythmus rund und regelmäßig; die Gedanken sind voll Originalität und Erhabenheit. Im Malen und Schildern besitzt er eine Meisterschaft, in der ihm nur Jesaja, Nahum und Habakuk gleich kommen. Elegisch ist Joel, wenn er von der Gegenwart spricht und zur Buße ruft; lyrisch, wenn er seinen Blick in die Zukunft richtet.

Joels Weissagung ist nur eine, zu einer und derselben Zeit vorgetragen, und es ist kein Zweifel, daß wir sie so besitzen, wie sie aus seinen Händen hervorgegangen ist.

C. Amos.

§. 41. Lebensumstände und Zeitverhältnisse.

Amos (עָמוֹס) war der Ueberschrift seiner Weissagungen zufolge ein Hirt aus Thekoa, einer Stadt südlich von Jerusalem

(1) Christologie. III. 146 ff.

am Eingange der Wüste, die sich südöstlich bis an das rothe Meer erstreckt. Darum war er jedoch kein Knecht, oder ein dürftiger und roher Nomade, einfach und ungelehrt. Er erhielt nach seiner Aussage VII. 14. weder von seinem Vater noch in einer Prophetenschule Anregung und Anleitung zum Prophetenamte, sondern wurde zu diesem unmittelbar von Gott berufen (1).

Die Zeit seiner prophetischen Thätigkeit gibt die Aufschrift an. Sie fällt in die letzten Jahre der Regierung des Königs von Israel, Jeroboams II.; denn erst mit diesen laufen die Regierungsjahre des jüdischen Königs Ussia, welcher auch in der Aufschrift genannt wird, parallel. Diese Zeitangabe bestätigt auch der Inhalt. Die israelitische Nation genoß in ungestörter Ruhe die Früchte der Anstrengungen und Siege ihres Königs. Die Grenzen des Reichs gingen von Hemath bis an den Bach der Wüste (VI. 14.). Pracht und Ueppigkeit herrschte unter den Großen, und der Wahn, den Gefahren für immer entgangen zu seyn, verleitete zu Sorglosigkeit und Uebermuth (VI. 1. 4.). Aber bereits waren auch die Folgen eines solchen Zustandes eingetreten. Die Gerechtigkeit war verschwunden (V. 7.); derjenige wurde gehaßt, der den Uebermüthigen unter dem Thore zur Rede stellte (V. 10.); Recht nur dem gesprochen, der die Richter zu bestechen vermochte (V. 12.); der Arme wurde verachtet und unterdrückt (II. 7. 8. V. 11. 12.); der Geweihte und Prophet verspottet (II. 12.), und schamlos Unzucht getrieben (II. 7.). Insofern Amos die Zerrüttung des Staates nach Jeroboam nicht mehr erlebt zu haben scheint, ist er vor Hosea aufgetreten. Die Erwähnung des Erdbebens in der Ueberschrift, dessen auch Zacharja erwähnt (XIV. 5.) ist von keinem Gebrauche, da sie der nähern Zeitbestimmung ermangelt.

§. 12. Inhalt.

Die prophetischen Reden Amos's sind, einige Seitenblicke gegen Juda abgerechnet (II. 4. III. 1. VI. 1.), gegen das Reich

---

(1) Daß Amos von einigen Kirchenvätern mit Unrecht für den Vater des Jesaja gehalten werde, ist schon bemerkt worden (S. 1.). Die patristischen Nachrichten aber über viele Mißhandlungen und endlich Ermordung des Propheten durch den Götzenpriester Amazja und seinen Sohn (cf. Carpzov. introd. III. 319 seqq.) sind nicht sehr verbürgt. H.

Israel gerichtet, und sind auch in einer israelitischen Stadt, in Bethel (VII. 13.) vorgetragen worden. In einer strophisch abgefaßten Einleitung I. II. wendet der Prophet seinen Blick auf die benachbarten Völker, die Syrer, Philister, Tyrier, Edomiter, Ammoniter, Moabiter und Judäer, und verkündet ihnen, daß allen tyrannischen und abgöttischen Völkern, und besonders auch Israel Strafe von Gott bevorstehe. Dann folgen einzelne Reden, in welchen Amos die oben genannten Vergehungen nebst dem Bilderdienste rügt, und Untergang als Strafe derselben ankündet (III—VI.). In den drei letzten Kapiteln schildert der Prophet (mit Ausnahme der historischen Episode VII. 10—17.) in Gesichten und Gleichnissen den stufenweisen Verfall Israels bis zu dessen gänzlichem Verderben, und schließt das Ganze mit der Verheißung künftiger glücklicher Zeiten (1).

§. 43. Schriftstellerischer Charakter.

Das Urtheil des Hieronymus über Amos: imperitus sermone, sed non scientia (2), gilt nur von einigen wenigen in der Orthographie abweichenden Ausdrücken (3); denn im Ganzen ist die Sprache des Propheten schön und korrect; der Vortrag klar und abgemessen; die Bilder sind meist der ländlichen Natur enthoben und wie diese frisch und lebendig, dabei geschmackvoll. In den Symbolen vermeidet er Ueberladung; mitunter beurkunden lyrische Aufflüge die Wärme und Tiefe seines Gefühls. Daß er endlich scientia non imperitus sey, wie Hieronymus sagt, beweisen die eingestreuten Anspielungen auf Alterthümer, Geographie und Geschichte (II. 9. V. 26. VI. 2. 5. 14. VIII. 8. IX. 7.). Amos gehört zu den ersten Schriftstellern des goldenen Zeitalters der hebräischen Literatur.

Der wohl überdachte Plan, nach welchem die Vorträge der ersten sechs Kapitel aufgezeichnet sind, die künstliche Anordnung

---

(1) Für authentisch halten selbst de Wette und Hitzig den ganzen Inhalt des Buches Amos; nur von Ewald (die Propheten des A. B. I. 88.) ist geneigt, die Ueberschrift als unächt zu betrachten, wiewohl er sie „von alter kundiger Hand" ableitet und „für eine alte ächtgeschichtliche Ueberlieferung" hält. H.

(2) Prooem. Comment. in Amos.

(3) בוסכם st. בוסכם V. 11. מתאב st. מתעב VI. 8. ישחק st. יצחק VII. 9. 16.

der Symbole, und die Zeitangabe: zwei Jahre vor dem Erdbeben lassen vermuthen, daß Amos sein Buch erst dann in seine gegenwärtige Gestalt gebracht habe, nachdem er wieder in sein Vaterland zurückgekehrt war.

D. Obadja.

§. 44. Lebensverhältnisse. Inhalt der Weissagung.

*In den historischen Büchern des A. T. kommen drei, wie es scheint, sehr wichtige und einflußreiche Männer vor, die den Namen Obadja, (oder nach der Aussprache der **LXX** und Vulg. Abdia) führen (1); und man hat häufig den einen oder andern für einerlei Person mit unserm Propheten gehalten. Eine alte jüdische Tradition, die schon Hieronymus kannte und, wie es scheint, nicht bezweifelte (2), bezeichnet jenen Obadja, der unter König Achab ein wichtiges Staatsamt begleitete und die Jehova-Propheten gegen die abgöttische Königin Isabel in Schutz nahm (1 Kön. **XVIII.** 3 f.), für den Verfasser unserer Weissagung (3). Allein daß weder dieser, noch der 2 Chron. **XVII.** 7. in der Regierungsgeschichte Josaphat's, noch der 2 Chron. **XXXIV.** 12. in der Regierungsgeschichte Josia's genannte Obadja dieselbe geschrieben haben könne, wird aus der Erörterung über ihre Entstehungszeit sich ergeben. Die rabbinische Meinung aber, daß Obadja der Mann jener Wittwe gewesen sei, deren Mehl und Oel der Prophet Elisa wunderbar vermehrt habe (2 Kön. **IV.** 1 ff.), beruht bloß auf einer willkürlichen Deutung des Lobspruches, den die Wittwe ihrem verstorbenen Manne gibt (ירא את יי). — Obadja gehört somit zu denjenigen Personen, über welche die Bibel außer dem Namen keine weitere biographische Notiz mittheilt, und die Tradition nur höchst Unzuverlässiges aussagt, z. B. daß er ein edomitischer Proselyt gewesen sei und

---

(1) Die masorethische Aussprache läßt das Wort aus עבד und יה = יהוה, die der **LXX.** dagegen aus עבד und יה zusammengesetzt sein.

(2) Hunc aiunt esse Hebraei, qui sub rege Samariae Achab et impiissima Jezabel pavit centum Prophetas in speculbus — — Hic igitur quia centum Prophetas aluerat, accipit gratiam prophetalem et de duce exercitus fit dux ecclesiae. Comment. in Abd. V. 1.

(3) אמר רבי יצחק מפני מה זכה עובדיה לנבואה מפני שהתבייא מאה נביאים במערה Sanhedr. f. 39. b.

von ihm das Sprichwort gelte: „Die Art kehrt in denselben Wald zurück, aus dem sie gekommen“ (1); oder daß er (nach patristischen Aussagen) ein Angehöriger des Reiches Israel, gebürtig aus Bethachamar bei Sichem, und ein Schüler des Propheten Elia gewesen sei (2).

Den Inhalt betreffend, so wird den Edomiten für ihren Uebermuth und ihre stete Feindseligkeit gegen die Israeliten, und namentlich dafür, daß sie an feindlichen Unternehmungen auswärtiger Völker gegen dieselben eifrig Theil genommen und über ihr Unglück unmenschliche Schadenfreude bewiesen haben, Strafe und Untergang gedroht. Ihre festen Schlösser und Felsenstädte werden sie nicht mehr schützen, ihre Freunde und Bundesgenossen werden zu ihrem Untergang beitragen, und Jehova selbst wird ihren Verstand verwirren und ihre Tapferkeit vernichten. Israel dagegen wird, obwohl eine Zeitlang unterdrückt, sich aufs Neue erheben und zu einer Flamme werden, die das Haus Esau's wie Stoppel verzehrt, und das edomitische Land wird dann eine ewige Besitzung der Söhne Israels werden unter dem mächtigen Königthume Jehova's.

§. 45. Verhältniß Obadja's zu Jeremia.

* Einige Theile dieser Weissagung finden sich auch in der Drohrede Jeremia's gegen die Edomiten Kap. **XLIX.** fast wörtlich oder doch dem Sinne nach wieder, nämlich: Obadja V. 1—4. bei Jerem. V. 14—16., Ob. 5. 6. bei Jer. 9., 10., Ob. 8. bei Jer. 7., und es entsteht die Frage, welcher Prophet den andern, oder ob vielleicht beide einen dritten benützt haben.

Was den letztern Fall betrifft, der neulich wieder behauptet wurde (3), so ist doch im Voraus höchst unwahrscheinlich, daß zwei Propheten zu verschiedenen Zeiten unabhängig von einander in Benützung einer frühern Weissagung so zusammengetroffen sein sollten, daß sie aus ihr genau dieselben Sätze und Satztheile

---

(1) Sanhedr. l. c.

(2) S. Knobel, der Prophetismus der Hebräer. II. 324 f.

(3) Augusti, Einleitung. §. 224. S. 330. — Krahmer, observationes in Obad. Marb. 1833. p. 3. — Ewald, die Propheten des A. B. I. 399 f.

nur in unbedeutend verschiedener Weise (1) entlehnten. Denn was Obadja und Jeremia nicht mit einander gemein haben, wird beiderseits nicht als Entlehnung aus der älteren Weissagung bezeichnet, und kann es auch nicht mit Grund. Dazu kommt noch, daß die Weissagung Obadja's ein sehr wohlgeordnetes, gut zusammenhängendes Ganzes ist, dessen einzelne Theile durch ihre augenfällige Wechselbeziehung sich als ursprünglich zusammengehörig ausweisen (2).

Es fragt sich somit nur noch, ob Jerem. den Obadja, oder dieser jenen benützt habe. Nachdem schon Schnurrer und Eichhorn (3) die Ursprünglichkeit des obadjanischen Textes besser, als bis jetzt die Vertheidiger des Gegentheils ihre Ansicht nachgewiesen hatten, unterwarf Jäger, durch neuere Gegenreden veranlaßt, in einer besondern Abhandlung die Sache einer neuen gründlichen Prüfung (4), und das gutbegründete Resultat war die Originalität des Obadja. In der That sind die Gründe für die Originalität Jeremia's hier nicht von großer Erheblichkeit (5). Knobel legt nur auf die allgemeinere Haltung der Weissagung und die in ihr ausgesprochenen „theokratischen Hoffnungen" Gewicht (6); in ersterer Beziehung stimmt de Wette mit ihm überein, fügt aber noch hinzu, daß Obadja die Zerstörung Jerusalem's V. 11—14. und die Wegführung der Juden erwähne, während Jeremia „sein Orakel im 4. J. des Jojakim" geschrieben habe (7). Auf dieses Letztere legt auch Hitzig das Hauptgewicht, und versichert, daß „die Abfassung der Schrift Obadja's nach Jerusalem's Zerstörung keinem Zweifel unterliege" (8), und

(1) Die bedeutendste Verschiedenheit ist Jerem. XLIX. 16. תְּמְלֻצָתְךָ, was bei Obad. 3. fehlt. Daß aber dieses Wort von Jeremia nicht selbstständig gebraucht, sondern nur aus einer ältern auch von Obadja benützten Weissagung entlehnt sein könne, ist gewiß die allerunsicherste Annahme.

(2) Vgl. Jäger, über das Zeitalter Obadja's, Tübingen 1837. S. 13 ff. — Knobel, der Prophetismus der Hebräer. II. 326.

(3) Schnurrer, dissert. p. 428. — Eichhorn, Einleitung. IV. 326 ff.

(4) In der angeführten Schrift.

(5) Ihre hauptsächlichsten Vertheidiger sind: Bauer, Einleit. S. 483. — Credner, der Prophet Joel. S. 80. — Knobel, der Prophetismus. II. 327. — Hitzig, die zwölf kleinen Propheten. S. 341 ff. — de Wette, Einleitung. S. 330.

(6) Der Prophetismus der Hebräer. II. 328.

(7) Einleitung. S. 329 f.

(8) Die zwölf kleinen Propheten. S. 342.

auf der Voraussetzung, daß dieses richtig sei, ruht sofort seine ganze Erklärung der obadjanischen Weissagung und nimmt namentlich die Sprache und Darstellung fortwährend gegen Obadja's Originalität in Anspruch. Allein was, die allgemeinere und unbestimmtere Haltung der obadjanischen Weissagung im Gegensatz zur jeremianischen und namentlich die Nichterwähnung der Chaldäer betrifft, so kann man darin zwar ohne Anstand, wie es ja in ähnlichen Fällen häufig geschieht, das Zeichen eines höhern, unmöglich aber den Beweis eines späteren Alters finden. Sodann daß Obadja 11 ff. die Zerstörung Jerusalem's durch die Chaldäer nicht als vergangenes Ereigniß voraussetze, sondern als zukünftiges voraussage, hat Jäger hinlänglich gezeigt (1). Daß endlich die Sprache und Darstellung weit eher für als gegen Obadja's Originalität spreche, erhellt fast schon aus dem, was de Wette über die hieher gehörigen Stellen sagt (2), und noch mehr daraus, daß die beiderseitigen Parallelen bei Obadja am passenden Orte stehen und einzelne Ausdrücke bei Jerem. als Erleichterungen des obadjanischen Textes erscheinen (3), nach unserm Dafürhalten auch schon aus einer bloßen Vergleichung der Bemerkungen Jäger's und Hitzig's über dieselben (4). — Wollen wir nun auch diesen letzten Punkt noch nicht (wie wir

---

(1) Ueber das Zeitalter Obadja's. S. 18 ff.

(2) Einleitung. S. 330.

(3) Jäger a. a. O. S. 7 ff.

(4) Der Raum verbietet hier ein näheres Eingehen. Nur die Bemerkung scheint nicht überflüssig, daß Hitzig in seiner Erklärung des Obadja an diesem Propheten zerrt und tadelt, und soviel Unschickliches und Abgeschmacktes in seine Schrift hineinexegesirt, daß man allerdings dem Jeremia nicht mehr gern zumuthen mag, eine solche Schrift benützt zu haben. Uebrigens liegt überall nur die Voraussetzung zum Grunde, daß „Obadja den Jeremia geplündert“ habe, und dabei fehlt es nicht an willkürlichen Deutungen und selbst Berufung auf das subjective Schicklichkeitsgefühl (V. 1. 5. 6. 12—14. 20.), als ob dieses bei einem alten Propheten nicht anders sein könne als bei einem modernen Rationalisten. Man wird es daher kaum mehr befremdlich finden, wenn ein sprachlicher Hauptbeweis gegen Obadja's Originalität so lautet: „Da nun aber רכלי הגוי Jer. 38. 32. in ihrem eigentlichen, verständlichen Sinne stehen“ (als ob sie bei Obadja 7. unverständlich wären) „und איש שלמי dem Jer. eigenthümlich scheint“ (als ob Schein und Wirklichkeit hier einerlei sei), „so ist die Abhängigkeit Obadja's von Jer. erwiesen.“ (S. 347.).

doch wohl dürften) als einen positiven Beweis für Obadja's Originalität ansehen, so doch um so mehr den schon berührten Umstand, daß seine Weissagung sich als ein einheitliches Ganzes darstellt, in welchem sich Alles als ursprünglich zusammengehörig ausweist, während bei Jeremia's Drohung gegen Edom dieses jedenfalls nicht in solchem Grade der Fall ist. Und dazu kommt noch, daß Jeremia gerade in den Weissagungen über auswärtige Völker am meisten mit den Worten früherer Propheten redet, und dieses daher bei der Weissagung über Edom schon im Voraus die Wahrscheinlichkeit für sich hat. Was in solchem Falle allein noch befremden könnte, ist der Umstand, daß Jeremia des von Obadja (V. 10—14.) gerügten feindseligen Benehmens der Edomiten gegen Juda nicht gedenkt (1). Allein daß Jeremia den Edomiten überhaupt keine Vergehen vorwirft, deren er ja auch abgesehen von Obadja eine lange Reihe hätte aufzählen können, (Joel IV. 19. Amos I. 11. IX. 12.) sondern blos ihr bevorstehendes Schicksal ankündigt, zeigt hinlänglich, daß er eben nur Letzteres gewollt habe, und somit jener Umstand gegen die Benützung Obadja's durch Jeremia nichts beweise.

§. 46. Entstehungszeit.

* Hat dem gemäß Jeremia den Obadja benützt (sei es bloß „aus Erinnerung," oder wie immer), so ist Obadja's Weissagung nicht bloß vor den Zeiten der Ptolemäer, in welche sie von Hitzig ohne rechten Grund verlegt wird (2), sondern vor Jerusalem's Untergang durch die Chaldäer und vor Jojakim's viertem Regierungsjahr entstanden. Für die nähere Bestimmung der Entstehungszeit wird man zwar nicht mit Hofmann 2 Chron. XXI. 16 f. als sicheren Anhaltspunkt benützen und sofort die Weissagung bis zu der Regierungszeit Joram's hinaufrücken dürfen (3), weil das an jener Stelle berührte Ereigniß auch lange nach seinem Eintreffen noch von einem Propheten berücksichtigt werden konnte; dagegen bietet das Verhältniß Obadja's zu Joel

(1) Vgl. von Cölln, in der allg. L. Z. 1828. E. Bl. Nr. 16. S. 122. — Ewald, die Propheten des A. B. I. 399.

(2) Die zwölf kleinen Propheten. S. 342. Vgl. Quartalschrift. 1839. S. 116 ff.

(3) Weissagung und Erfüllung. Nördlingen. 1841. S. 201.

und Amos einen wichtigen Anhaltspunkt dar. Dasselbe besteht nämlich, wie Jäger ausführlich gezeigt hat, darin, daß Obadja und Amos in ziemlich gleicher Weise von Joel, keineswegs aber von einander abhängig erscheinen (1). Dadurch wird wenigstens die Vermuthung begründet, daß Obadja und Amos Zeitgenossen und etwas jünger als Joel seien. Diese Vermuthung wird bestärkt durch die Stelle, die Obadja im Kanon gleich hinter Amos einnimmt, und die gewissermaaßen als ein historisches Zeugniß über ihre Entstehungszeit sich ansehen läßt. Denn so weit wurde jedenfalls, wie schon der Augenschein lehrt, bei der Zusammenstellung der kleinen Propheten die chronologische Ordnung befolgt, daß im Allgemeinen die für älter gehaltenen Propheten den spätern vorangestellt wurden, wenn auch anderweitige Rücksichten zuweilen eine kleine Abweichung verursachen mochten. Die Aehnlichkeit von Ob. 4. mit Amos IX. 2. oder das Verhältniß von Ob. 19. zu Amos IX. 12. (2) erklärt diese Stellung keineswegs befriedigend. Wenn man von solchen Rücksichten auf sprachliche oder inhaltliche Aehnlichkeit und Verwandtschaft ausgegangen wäre, so hätte man sicher den Obadja geradezu hinter Joel gestellt, der am Schlusse seiner Weissagung (IV. 19.) noch dasjenige ausspricht, was man als Thema der obadjanischen Schrift ansehen könnte. Endlich stimmt für jene Vermuthung auch die von Whiston und Eichhorn mißverstandene Ueberschrift der armenischen Uebersetzung Obadja's, wonach dessen Weissagung vor den Einfällen der Assyrier in Israel geschrieben wurde (3), so wie auch die Bemerkung Ephräm's, daß Obadja wahrscheinlich zur Zeit des Hosea, Joel, Amos und Jesaja geweissagt habe (4), wiewohl auf Letzteres für sich nicht gerade großes Gewicht gelegt werden darf.

E. Jona.

§. 47. Inhalt.

*Jona, der Sohn Amitthai's, erhält von Gott den Auftrag, in die Stadt Ninive zu gehen und dieselbe mit dem Untergang

(1) Ueber das Zeitalter Obadja's. S. 46—49.
(2) Hitzig, a. a. O.
(3) Eichhorn, Einleitung. IV. 321. — Vgl. Quartalschr. a. a. O.
(4) S. Knobel, Prophetismus. II. 324 f.

zu bedrohen. Allein Jona entflieht nach Japho und schifft sich nach Tarsis ein. Da sendet Gott einen Sturm auf das Meer, der das Schiff zu zertrümmern droht, während Jona im innern Raume desselben schläft. Der Steuermann weckt ihn und fordert ihn auf, seinen Gott anzurufen; zugleich sucht man durch's Loos zu erfahren, um Wessen willen das Unglück gekommen sei. Das Loos fällt auf Jona, und er gesteht seine Schuld und verlangt, daß man ihn in's Meer werfe. Aus Furcht vor Jehova wollen ihn zwar die Schiffsleute schonen; als aber der Sturm fortwüthet, werfen sie ihn hinaus. Sogleich läßt Gott einen großen Fisch kommen, der den Propheten verschlingt. Im Bauche dieses Fisches betet er zu Gott, und nach drei Tagen speit ihn der Fisch an's Land. Darauf erhält er zum zweiten Male den Auftrag, nach Ninive zu gehen und der Stadt den Untergang zu drohen. Jetzt gehorcht er zwar; aber die Niniviten bekehren sich, und der gedrohte Untergang erfolgt nicht. Darüber wird Jona aufgebracht und macht Gott Vorwürfe wegen seiner Barmherzigkeit und Langmuth, und entschuldigt damit zugleich seinen vorherigen Ungehorsam. Er hatte sich aber auf die Morgenseite der Stadt begeben, um zu sehen, was ihr geschehen würde. Hier nun ließ Gott, um ihn gegen die Sonne zu schützen, einen Wunderbaum wachsen, an dem Jona große Freude hatte, zugleich ließ er aber auch einen Wurm kommen, der den Baum so verletzte, daß er schnell verdorrte und Jona vor großer Hitze verschmachtete. Als er auch hierüber seinen Unwillen gegen Gott aussprach, erhielt er die Antwort: Wenn er schon mit dem unbedeutenden Wunderbaum Mitleid habe, so werde Gott mit einer Stadt wie Ninive, in der mehr als zwölf Myriaden Menschen wohnen, doch wohl auch Mitleid haben dürfen.

§. 48. Verschiedene Ansichten über diesen Inhalt.

* Derselbe hat nicht erst in neuerer Zeit mehrfachen Anstoß erregt und mancherlei Erklärungen zu dessen Beseitigung hervorgerufen, sondern schon zu Augustin's Zeit Spöttereien von Seite der Heiden veranlaßt (1). Indessen wurde er doch früher allgemein für historisch gehalten und erst in neuerer Zeit nachdrück-

(1) Augustin. Epist. XLIX. Quaest. 6. Vgl. Bertholdt, Einleitung. VI. 2366.

liche Einsprache gegen die historische Auffassung erhoben. Die Exegeten theilten sich jetzt zunächst in zwei Klassen, von denen die eine den Inhalt des Buches Jona als historische Wahrheit, die andere als didaktische Dichtung betrachtete. Die Vertheidiger der letztern Ansicht wiederum halten das Buch theils für eine poetisch oder mythisch ausgeschmückte Volkssage oder alte Nachricht, theils für durchgängige Dichtung ohne alle historische Grundlage zur Veranschaulichung und Einschärfung irgend einer wichtigen Lehre.

Bei Bestimmung derselben weichen sie jedoch wieder sehr bedeutend von einander ab. Semler z. B. findet in dem Buche die Lehre, daß Gott auch die Heiden mit Liebe umfasse und ihrer sich erbarme, wenn sie dessen sich würdig zeigen (1). Augusti glaubt, der Verfasser suche das Vorurtheil, daß Jehova allein der Juden Gott sei, zu beseitigen (2). Michaelis und Eichhorn sind der Ansicht das Buch wolle zeigen, daß die Juden von den verachteten Heiden an Edelmuth der Gesinnungen und an Lenksamkeit des Charakters übertroffen werden, und daher die Gnade und Liebe Gottes verdienen (3). Herder findet in dem Buche Jona „die lebendige Darstellung eines Propheten in den mancherlei Fehlern die das Prophetenamt hatte und haben konnte“ (4). Hetzel glaubt, es werde der Satz veranschaulicht, daß das Prophetenamt, wenn gleich gefahr- und mühevoll, von Niemanden abgelehnt werden dürfe, der von Gott dazu berufen werde (5). Stäudlin hält die Erzählung für ein von Jona selbst vorgetragenes prophetisch-symbolisches Stück des Inhaltes, daß Ungehorsam gegen Gott göttliche Strafen zuziehe, Gehorsam aber und Besserung sie abwende (6). Paulus meint, das Buch wolle lehren, daß Gott die Drohungen, selbst die gegen fremde Völker ausgesprochenen, wieder zurücknehme, wenn Besserung die Folge derselben gewesen sei (7). Hitzig behauptet, das Buch suche wegen

(1) Apparatus ad liberal. vet. Test. interpret. p. 271.

(2) Einleitung in's A. T. §. 225. S. 331.

(3) Michaelis, Uebersetzung des A. T. XI. 101. — Eichhorn, Einleitung. IV. 352.

(4) Briefe über das Studium der Theologie. Br. 9.

(5) Die Bibel alten und neuen Testaments. VII. 129 ff.

(6) Neue Beiträge zur Erläuterung der biblischen Propheten S. 224.

(7) Memorabilien. VI. 32 ff.

unerfüllt gebliebener Weissagung wider die Heiden Gott zu rechtfertigen und den Unmuth ob ihrer Nichterfüllung zum Schweigen zu bringen (1). Jäger endlich findet in dem Buche eine „Rechtfertigung der aus der heiligen Liebe Gottes fließenden göttlichen Handlungsweise gegen die Heiden" (2).

Nicht so wesentlich, als es beim ersten Anblick scheinen könnte, ist von dieser Auffassung des Buches die Ansicht derjenigen verschieden, welche in demselben eine zu gewissen Lehrzwecken poetisch erweiterte Volkssage oder historische Nachricht annehmen. Denn wie weit Sagenhaftes oder Historisches zum Grund liegen möge, sagen sie meistens nur vermuthungsweise und beschränken überdieß das vermuthlich Historische in solchem Grade, daß das Buch im Ganzen eben als Dichtung erscheint, bei der durchaus kein historischer, sondern lediglich nur ein didaktischer Zweck verfolgt wird. Nur Wenige von denen, die sagenhafte Ausschmückungen in dem Buche finden, erkennen zugleich einen historischen Zweck desselben an, wie z. B. Goldhorn, der den Jona als Abgeordneten Jerobeam's II. nach Ninive gehen läßt, um einen Krieg der Assyrier gegen die Israeliten zu hintertreiben, daneben aber auch Nachbildungen der Andromeda-Mythe und Entlehnungen aus der Geschichte des Elias in dem Buche Jona findet (3). Die Meisten dagegen, die mythische Ausschmückungen annehmen, erklären sich zugleich für einen bloß didaktischen Zweck des Buches. Nach Rosenmüller z. B. wird die Folgsamkeit der Heiden im Gegensatz zum Widerstreben der Israeliten gegen die Reden der Propheten dargestellt (4). Nach Friedrichsen wird gelehrt, daß Jehova eben so wohl ein Gott der Heiden als der Juden sei, und sich der Erstern im Falle der Besserung mit gleicher Nachsicht und Schonung annehme (5). Nach de Wette hat man bei Auffassung des Lehrzweckes nicht auf strenge Einheit auszugehen, sondern nur anzuerkennen, daß „das Hervorstechende in der den Niniviten, einem heidnischen Volke, nach ihrer Bekehrung erlas-

(1) Die zwölf kleinen Propheten. S. 362.
(2) Ueber den sittlich religiösen Entzweck des Buches Jona. S. 73.
(3) S. Vertholdt, Einleitung. VI. 2379 f.
(4) Prolegg. in Jon. p. 356.
(5) Kritischer Ueberblick der merkwürdigsten Ansichten vom B. Jonas ꝛc. S. 214.

senen göttlichen Strafe liegt" (1). Nach Knobel, der ziemlich viel Historisches anzunehmen geneigt scheint, "mahnt der Verf. so kurz wie eindringlich zur Herabstimmung des theokratischen Nationalstolzes und zu einer daraus sich ergebenden milderen Gesinnung gegen das Ausland" (2). Nach Ewald endlich wird mit Hilfe einer Sage über den 2 Kön. XIV. 25. genannten Propheten der Satz zu beweisen gesucht, "daß nur die wahre Furcht und Reue Heil von Jahve bringt," und zwar dieß vermöge seiner "alles überragenden göttlichen Liebe" (3).

Die Vertheidiger der historischen Auffassung theilen sich wieder in zwei Klassen.

Die Meisten derselben halten die ganze Erzählung nach ihrem buchstäblichen Sinne für durchaus historisch. So einstimmig die alten Exegeten, und von den neuern besonders: Piper, Lüderwald, Griesdorf, Verschuir, Steudel, Salzbacher, Reindl, Sack, Scholz, ein Ungenannter in der evangel. K. Z., Laberenz, Ackermann (4).

Andere dagegen, welche den buchstäblichen Sinn der Erzählung zwar nicht glaublich finden, aber doch den historischen Gehalt derselben nicht aufgeben wollen, helfen sich durch verschiedene Auslegungsversuche. Entweder a) betrachten sie das ganze Buch oder einzelne Theile desselben als Allegorie. So fand schon vor mehr als einem Jahrhundert Herm. von der Hardt im Buch

---

(1) Einleitung. S. 332.

(2) Der Prophetismus der Hebräer. II. 374.

(3) Die Propheten des A. B. II. 557 ff.

(4) Piper, dissert. historiam Jonae a recentiorum conatibus vindicatam sistens. Gryph. 1786. — Lüderwald, über Allegorie und Mythologie in der Bibel. Helmst. 1787. — Griesdorf, de verisimillima libr. Jon. interpretandi ratione. Viteb. 1794. — Verschuir, de argumento libelli Jonae ejusque veritate historica, opusce. ed. Lotze. Ultraj. 1810. p. 36—105. — Steudel, in Bengel's Archiv für die Theologie. II. 400 ff. — Salzbacher, über die historische Wahrheit des Propheten Jona (in Frint's theolog. Zeitschr., Jahrg. 1822. Bd. I. S. 143 ff. Bd. II. S. 96 ff.) — Reindl, die Sendung des Propheten Jonas nach Ninive. Bamb. 1826. — Sack, christliche Apologetik. Hamb. 1829. S. 345 ff. — Scholz, die kleinen Propheten. Frankf. a. M. 1833. S. 175 f. — Evangel. K. Z. herausg. v. Hengstenberg. 1834. Nr. 27. — Laberenz, de vera libri Jonae interpretatione. Fuld. 1836. — Ackermann, introductio in libros sacros vet. Foed. Viennae 1839. p. 229 f.

Jona die Geschichte Manasse's und Josia's allegorisch beschrieben, und zwar so, daß Jona in den ersten beiden Kap. den Manasse, in den letzten beiden den Josia symbolisirte (1). Zu theilweiser Allegorie verstunden sich später auch Leß und Palmer, indem ersterer unter dem Fische ein Schiff dachte, welches als Kennzeichen das Bild eines großen Fisches hatte und darum geradezu „der große Fisch" genannt wurde, letzterer aber den ganzen Bericht über Jona's Seefahrt für eine allegorische Beschreibung der peinigenden Unentschlossenheit hielt, welche seiner Reise nach Ninive vorausgieng (2). Oder b) sie erklären einzelne ihnen unglaublich vorkommende Dinge, wie namentlich den Aufenthalt des Propheten im Seethiere, und was damit unmittelbar zusammenhängt, für bloße Traumerscheinungen. Schon Abrabanel hält alles von I. 6. bis II. 11. Erzählte für einen Traum, den Jona während des I. 5. erwähnten Schlafes gehabt habe (3). Denselben Abschnitt hielt später auch Grimm für eine Traumerzählung (4), wogegen Sonnenmayer eine Vermischung von Traum und Wirklichkeit annahm, und bloß den Fisch und Jona's Aufenthalt in ihm geträumt sein ließ (5). Oder endlich c) sie fassen die Erzählung von dergleichen Dingen so auf, daß das Wunderbare und Unglaubliche wenigstens nach ihrer Ansicht zum Theil verschwindet. So läßt Dereser im Augenblicke, wo Jona in's Meer geworfen wird, einen großen Fisch aus der Tiefe auftauchen, auf dem sich Jona sogleich festhält und drei Tage und Nächte lang herumreitet, bis er endlich irgendwo an's Land geworfen wird (6). Diese Ansicht modificirte Anton nur dahin, daß er an die Stelle des lebenden Fisches, der doch schwerlich so geraume Zeit auf der Oberfläche des Wassers geblieben wäre, einen todten setzte, und suchte dann seine Ansicht noch mit den Textes-Worten zu rechtfertigen (7), während

(1) In mehreren Schriften, welche gesammelt sind in seinem großen Werke: Aenigmata prisci orbis etc. Helmst. 1723.

(2) Leß, vom historischen Styl des höhern Alterthums — in seinen vermischten Schriften. I. 161 f. — Palmer, in Scherer's Archiv zur Vervollkommnung des Bibelstudiums, Bd. II. St. I. S. 93 ff.

(3) Im Commentar zu Jona. Vgl. Bertholdt, Einl. VI. 2382.

(4) Der Prophet Jonas aufs neue übersetzt ꝛc. Düsseld. 1798. S. 61 f.

(5) In Augusti's theolog. Monatsschrift. II. 4. S. 255 ff.

(6) Sendungsgeschichte des Propheten Jonas. Bonn. 1786.

(7) In Paulus neuem Repert. III. 37 ff.

Dereser z. B. das Verschlingen und Ausspeien unter die Zuthaten der Volkssage zählte.

§. 49. Hauptsächlichste Gründe, die für und gegen den historischen Charakter des Buches Jona vorgebracht werden.

*I. Für den historischen Charakter des Buches spricht zunächst:

1) der Umstand, daß dasselbe, obgleich sein Inhalt dem jüdischen Particularismus zuwider sein mußte, doch in den Kanon, und zwar unter die prophetischen Schriften, aufgenommen wurde, was nicht hätte geschehen können, wenn die erzählte Thatsache nicht als historisch bekannt gewesen und von den Sammlern des Kanons namentlich als solche geglaubt worden wäre.

2) Sodann hat das Buch vom Anfang bis zum Ende die Form eines historischen Berichtes und will somit von seinem Verfasser offenbar auch als solcher gegeben werden, weil derselbe sonst eine andere Form gewählt haben würde.

3) Dazu kommt, daß die im Buche genannten Oertlichkeiten Japho, Tarsis, Ninive sehr bekannt und ebenso wenig erdichtet sind, als der Name des Propheten, der als Hauptperson erscheint, und dessen Vater auch 2 Kön. XIV. 25. gerade so wie Jon. I. 1. angegeben wird.

4) Endlich ist die historische Auffassung die traditionelle. Als wahre Geschichte wurde die Erzählung im Buch Jona schon von den Juden der vorchristlichen Zeit angesehen, wie aus Tob. XIV. 4. 8., 3 Maccab. VI. 8., Jos. Flav. Archäol. IX. 10, 2., dem Targum Jonathan's zu Nahum I. 1. und dem talmud. Tractat Taanith. Fol. 15. a. erhellt (1); und die nachherigen Juden haben diese Ansicht wie eine zuverlässige Tradition festgehalten.

---

(1) Die beiden letzgenannten Stellen, obwohl nicht vorchristlichen Ursprungs, beweisen doch insofern auch für die vorchristliche Zeit, als die darin sich kund gebende Ansicht traditionell erscheint, und ohnehin ihr Aufkommen in der christlichen Zeit sich gar nicht begreifen ließe, wenn früher die entgegengesetzte gangbar gewesen wäre. Die Polemik gegen die Christen würde weit eher das Umgekehrte bewirkt haben. Jonathan's Targum macht nämlich l. c. zu נִינְוֵה den Beisatz: מִלְּקַדְמִין אִתְנַבֵּי עֲלָהּ יוֹנָה בַר אֲמִתַּי נְבִיָּא דְמִגַּת חָפֵר; und die Mischna verordnet l. c. für einen gewissen Fall das Gebetsformular: מי שענה את יונה ממעי הדגה הוא יענה אתכם וישמע וכו und stellt kraft des Zusammenhanges das Gebet Jona's im Fische mit dem Gebet Abraham's auf Moria, Josua's zu Gilgal ꝛc. auf gleiche Linie.

5) Diese Tradition wird hier über jeden Zweifel erhoben und schlechthin maaßgebend dadurch, daß der Heiland selbst sie bestätigt und den Bericht über Jona als historisch voraussetzt und behandelt, indem er die Bußfertigkeit der Niniviten der Unbußfertigkeit der Juden gegenüberstellt (Matth. XVI. 1—4. Luc. XI. 29—33.) und seinen Aufenthalt im Grabe mit jenem des Jonas im Seethiere vergleicht. (Matth. XII. 39—41.). Daher haben auch die Väter und Lehrer der Kirche von jeher nur eine wahre Geschichtserzählung in dem Buche gefunden. (1)

II. Dagegen wird der historische Charakter schon im Voraus sehr zweifelhaft dadurch, daß das Buch nicht einen historischen, sondern nur einen didaktischen Zweck verfolgt (2). Was aber hauptsächlich gegen denselben spricht, ist

1) der Mangel an Vollständigkeit und Anschaulichkeit in der Erzählung, welche „alle genauern Umstände verschweigt, die an eine wahre Geschichte sich mit Nothwendigkeit anknüpfen" (3).

2) Das Schweigen der heiligen und Profan-Geschichte von einem so merkwürdigen Ereignisse, auf das man im alten Testament selbst um so mehr wenigstens Hindeutungen finden sollte, als Assyrien mit Israel doch in vielfache Berührung kam und namentlich zur Zeit Jona's des Sohnes Amitthai's und bald nach ihm mehr als ein Prophet über Assyrien weissagten (4).

3) Die Sendung eines israelitischen Propheten an ein fernes Heidenvolk, welche „aller Analogie widerspricht, so wie das Anziehen des Trauerkleides von Seiten des Viehes dem Costüme," wobei noch überdieß die Vorstellung, welche sich der Verfasser des Buches „vom Wesen der alten Prophetie macht, eine rohe und unwahre ist" (5).

4) Das verwerfliche Benehmen des Propheten, der in einem so schlimmen Lichte erscheint, daß man ihn geradezu „einen teuflischen Charakter" nennen kann (6), und daneben der außerordentliche Erfolg seiner Wirksamkeit bei den Niniviten, welche „dem

---

(1) Reindl, die Sendung des Propheten Jona's nach Ninive S. 15 f.
(2) Jäger, über den sittlich-religiösen Endzweck des B. Jona S. 4—26.
(3) Hitzig, die kleinen Propheten. S. 361. — Vgl. Jahn, Einleitung. II. 523 f.
(4) Jäger, a. a. O. S. 50 ff.
(5) Hitzig, die kl. Propheten. S. 360.
(6) Eichhorn, Einleitung, IV. 336 f.

unglaublichen Ausspruche eines unbekannten Fremdlings fremder Zunge geglaubt, und nicht vielmehr, wenn sie ihn verstanden, ihn verlacht oder schwer geahndet" haben sollen (1).

5) Das „rein äußerliche Verhältniß," in welchem Jehova zur Natur überhaupt und zum Propheten insbesondere steht, so daß „dem Walten der Vorsehung der Charakter des Veranstaltens im Einzelnen und des willkürlichen Eingreifens aufgenöthigt wird" (2), weßhalb in der kleinen Schrift auch eine Unzahl von Wundern ohne rechten Grund und Zweck sich findet.

6) Die Aehnlichkeit einzelner Umstände der Erzählung mit gewissen Mythen des Alterthums, welche von dem Verfasser des Buches Jona offenbar benützt worden sind. Es sind die Sagen über die Befreiung der Hesione durch Herkules und der Andromeda durch Theseus, und über den babylonischen Dannes. Die Stadt Troja nämlich wurde, weil ihr König Laomedon die Erbauer ihrer Mauern, Apollo und Poseidon, um den versprochenen Lohn betrogen hatte, von Apollo mit einer Pest und von Poseidon mit einem Seeungeheuer gestraft. Nach einem Orakelspruche konnten diese Plagen nur dadurch abgewendet werden, daß Laomedon seine Tochter Hesione dem Seethiere zum Opfer brachte. Sie wurde wirklich an einen Felsen am Meeresufer angebunden, und war bereits in Gefahr, alle Augenblicke von dem Seethiere verschlungen zu werden, als Herkules auf seiner Rückreise von Themiskyra, oder während der Argonautenfahrt, nach Troja kam und die Hesione zu retten versprach, wenn ihm Laomedon die Rosse gäbe, die dessen Vater Tros von Zeus für den geraubten Ganymed erhalten hatte. Laomedon versprach ihm dieselben, und nun sprang er bewaffnet in den Rachen des Ungeheuers, zerfleischte dasselbe drei Tage lang in seinem Innern und kam dann unversehrt nur mit Verlurst seiner Haare wieder heraus. Dieß veranlaßte die Dichtung vom dreitägigen Aufenthalte Jona's im Seethiere. Aehnliches trug sich auch an der palästinischen Meeresküste zu. Kassiopeia, die Gemahlin des Kepheus, hatte sich an Schönheit den Nereiden gleichgestellt, welche dafür mehrere schwere Plagen über das Land kommen ließen. Auch hier verkündigte ein Orakelspruch, dieselben würden erst dann aufhören, wenn Andromeda, die Tochter der

(1) Hitzig, a. a. O.
(2) Ebend. S. 359.

Kassiopeia von einem Seeungeheuer verschlungen würde. Andromeda wurde daher als Beute für solches an einen Felsen bei Joppe angefesselt; in dem Augenblicke aber, wo das Ungeheuer heraufstieg, sie zu verschlingen, kam Perseus dazu und tödtete dasselbe. Hiernach begreift sich, warum gerade von Joppe aus Jona's unglückliche Schifffahrt beginnt. Oannes endlich, ein Fisch mit Menschenfüßen und menschlicher Stimme, tauchte jeden Morgen aus dem rothen Meere auf, kam nach Babylonien, gab den Bewohnern Gesetze, und lehrte sie Gewerbe, Künste und Wissenschaften. Diesen hat ohne Zweifel der Verf. des Buches Jona für einen hebräischen Propheten gehalten, oder ihm wenigstens einen solchen substituirt, und ist dabei durch die Namensähnlichkeit zufällig auf den Propheten Jona geführt worden.

§. 50. Bedeutsamkeit dieser Gründe.

* I. Sehen wir zunächst die Gründe gegen den historischen Charakter des Buches genauer an, so ist nicht zu verkennen, daß wenigstens die meisten derselben sehr geringfügig sind.

Mit den Mythen über Hesione und Andromeda steht die Erzählung im Buche Jona offenbar in gar keinem Zusammenhange. Die zweite derselben ist, wie selbst Hitzig gesteht (1), von der Geschichte des Jona so verschieden, daß sich in dieser nicht die geringste Aehnlichkeit mit jener oder Abhängigkeit von ihr entdecken läßt. Einige Aehnlichkeit dagegen scheint beim ersten Anblicke der Mythus von der Hesione zu haben, sofern ihr Befreier drei Tage und drei Nächte im Bauche des Seeungeheuers sich unbeschädigt aufgehalten hat. Allein gerade dieser Aufenthalt ist eine Fabel, die viele Jahrhunderte später als das Buch Jona in Folge eines Mißverständnisses entstanden ist. Der ursprünglichen Mythe gemäß tödtete Herkules das Ungeheuer, sobald es erschien und die Hesione verschlingen wollte (2). Jener fabelhafte Zusatz findet sich erst beim Scholiasten Tzetzes, der zu Lykophron's Kassandra V. 33 seq.

Τριεσπέρη λέοντος, ὃν ποτὲ γναθοις
Τρίτωνος ἡμάλαψε κἀρχαρος κύων,

die Bemerkung macht: *Χωστὸν τεῖχος ποιήσας* (sc. *Ἡρακλῆς*),

(1) Hitzig, a. a. O. S. 360.

(2) Apollodor. Biblioth. lib. II. cap. 5. §. 9. Diodor. Sicul. IV. 42. Hygin. Fab. 89.

καὶ στᾶς ὡπλισμένος παρὰ τὸ στόμιον, ὡς κεχηνὸς ἐπῆει τὸ κῆτος, ἀθρόως τῷ τέτᾳ ἐμπεπήδηκε στόματι· τρισὶ δὲ ἡμέραις ἔνδοθεν κατακόπτων αὐτὸ ἐξῆλθεν, ἀποβεβληκὼς τὴν τῆς ἑαυτᾶ κεφαλῆς τρίχωσιν. Dieses hat aber der Scholiast, oder sein etwaiger Gewährsmann, nur aus dem Τριεσπέρᾳ heraus erklärt, wie aus seinem weiteren Scholion: — τριέσπερον, διὰ τὸ ἐν τῷ κήτει τρεῖς ἡμέρας ποιῆσαι, ἃς ἑσπέρας καλεῖ, διὰ τὸ ἀφώτιστον καὶ σκοτεινὸν εἶναι γαστέρα τᾶ θηρίᾳ, sehr deutlich erhellt. Diese Erklärung ist aber falsch; denn die Benennung τριέσπερος bezieht sich wie τρισέληνος auf die dreifach verlängerte Nacht, in der Herkules gezeugt wurde (1). Ist nun aber die Mythe von der Hesione von diesem Zusatze frei, so hat sie mit der Geschichte Jona's eben so wenig gemein, als die von der Andromeda. Und wir dürfen jetzt die von Manchen auch aufgeworfene und bejahte Frage, ob diese heidnischen Mythen etwa durch das Buch Jona's veranlaßt worden seien (2), als eine ungehörige geradezu übergehen. — Daß die Combinirung oder Identificirung Jona's mit dem babylonischen Dannes wo möglich noch unglücklicher sei, als die mit Perseus oder Herkules, hat Jäger so genügend dargethan (3), daß wir hier nicht weiter darüber zu sprechen brauchen. Und die noch unstatthaftere Herbeiziehung des philistäischen Dagon (= דג גדול) (4) scheint ohnehin keiner Rede werth zu sein.

Sodann die Verfolgung eines didaktischen Zweckes ist zwar allerdings geeignet, gegen den historischen Charakter Zweifel zu erregen, allein daß sie denselben nicht nothwendig ausschließe, braucht kaum bemerkt zu werden. Ein didaktischer Zweck läßt sich auch mit einer wahren Geschichtserzählung verfolgen und je nach Umständen sogar nachdrücklicher als mit einer fingirten. In der That reden auch jene Ausleger, welche die Geschichte Jona's für durchaus historisch halten, gewöhnlich noch von bestimmten didaktischen Zwecken, die mit derselben erreicht werden wollen. Sollte aber das Buch Jona eine wahre Geschichte aus früherer

(1) Apollod. Biblioth. II. 4, 8. — Creuzer, Symbolik und Mythologie. II. 249.

(2) Friedrichsen, kritischer Ueberblick ꝛc. S. VII. ff.; dagegen S. 52 ff.

(3) Ueber den sittlich-religiösen Endzweck des B. Jona. S. 86 ff.

(4) Vgl. Jäger, a. a. O. S. 84.

Zeit nur zu didaktischen Zwecken wieder in Erinnerung bringen wollen, so wird auch der Mangel an Vollständigkeit und Anschaulichkeit nichts gegen den historischen Charakter beweisen können. Denn in diesem Falle erzählte der Verfasser eben dasjenige, was ihm zur Erreichung seines Zweckes nöthig schien und überging das Uebrige, so daß eine Menge von Fragen, welche die historische Neugierde etwa stellen möchte, keine Antwort erhalten können. Ohnehin kann der angeführte Charakter einer Erzählung keinen Beweis gegen ihre historische Glaubwürdigkeit abgeben. Wie viele glaubwürdige Geschichtserzählungen, namentlich in der Bibel, müßten sonst für Dichtungen erklärt werden, indem sie eben so wichtige oder noch wichtigere Ereignisse als die Geschichte Jona's eben so kurz oder noch kürzer als sie berichten.

Das Schweigen der Geschichte von diesem Ereigniß kann man zwar auffallend finden und erwarten, daß wenigstens Jona's außerordentliche Wirksamkeit in Ninive in den historischen Büchern des A. T. erwähnt sein sollte, wenn sie Thatsache wäre. Allein als einen wirklichen Beweis für eine bloße Fiction wird man dieses doch nicht ansehen dürfen, weil gar manches wichtige Ereigniß, dessen Erwähnung man in jenen Büchern erwarten möchte, in denselben mit Stillschweigen übergangen wird. Das Stillschweigen läßt sich hier auch sehr leicht begreifen, wenn die Bekehrung Ninive's (wie man doch nicht anders annehmen kann) nur eine vorübergehende Wirkung plötzlicher Furcht war, und nach kurzer Zeit sich keine Spur mehr von derselben zeigte. In diesem Falle konnte dann sogar auch ein nachheriger Prophet, der gegen Ninive sprach, leichtlich kein großes Gewicht auf die Sache legen und sie unerwähnt lassen, wobei ohnehin nicht zu übersehen ist, daß z. B. Nahum's und Anderer Weissagungen gegen die Assyrer nicht so fast für diese, als vielmehr für die Israeliten bestimmt waren.

Die Sendung eines Propheten an ein Heidenvolk hat keineswegs alle Analogie gegen, sondern vielmehr einige für sich. Denn analog ist jedenfalls, daß schon Elisa zu Damaskus als Prophet thätig war 2 Kön. VIII. 7 ff. und zwar auf eine Weise, aus der deutlich erhellt, daß ein israelitischer Prophet auch im Auslande in nicht geringem Ansehen stehen konnte. Die weitere Entfernung Ninive's in Vergleich mit Damaskus ist doch wahrlich kein Punkt, der die Analogie zu nichts und die Sendung Jona's nach

Ninive zu einer Unmöglichkeit machen könnte. Ob und wie weit der Gebrauch eines Traueranzuges auch beim Viehe dem Costüme widersprochen habe, wird wohl der Verfasser des Buches Jona so gut oder besser gewußt haben, als irgend ein neuerer Castigator seines Buches. Daß aber „natürlich die Menschen dem Viehe Säcke anziehen sollen" (1), was eine ziemlich schwierige Arbeit gewesen sein müßte, wird ihm schwerlich eingefallen sein. Das יִתְכַּסּוּ שַׂקִּים bezieht sich offenbar nur in dem Sinne auf בְּהֵמָה, als auch an diesem irgend welche äußere Zeichen der Trauer angebracht, vielleicht schwarze Decken auf dasselbe gelegt wurden (2). Wenn aber dieses unserm jetzigen abendländischen Costüme widerspricht, so darum noch nicht auch dem alten morgenländischen (3). Und wenn endlich die im Buch Jona sich kund gebende Vorstellung vom Wesen der alten Prophetie nach dem Dafürhalten des neuesten Rationalismus eine rohe und unwahre ist, so ist sie darum nicht wirklich eine solche.

Was das Benehmen Jona's betrifft, so ist dessen Verwerflichkeit mitunter auch sehr übertrieben worden. Tadeln mag man es allerdings, daß er der göttlichen Sendung anfangs nicht folgen wollte, und nachher aus Sorge für seine Porphetenehre in bitteren Unwillen gerieth, weil sich seine Weissagung nicht erfüllte (4),

---

(1) Hitzig, die kl. Propheten. S. 370.

(2) Vgl. Poli synopsis etc. III. 1822.

(3) Als der persische Anführer Masistios im Kampfe gegen Olympiodoros gefallen war, drückten die Perser ihre Trauer um ihn dadurch aus, daß sie ihre Pferde und Maulesel so gut wie sich selbst schoren (καὶ γὰρ ἑαυτὰς ἔκειρον ἐπὶ τῷ Μασιστίῳ, καὶ ἵππας καὶ ἡμιόνους κτλ. Plut. vitt. parall. Aristid. c. 14.). Widerspricht das nicht auch dem Costüme?

(4) Daß es dem Jona auch um seine Prophetenehre zu thun war, erhellt deutlich, wiewohl man es auch geläugnet hat (vgl. Jäger, a. a. O. S. 21.), aus IV. 2., wonach der Ablehnung des göttlichen Auftrages nur die Besorgniß zu Grunde lag, daß die Drohung leichtlich unerfüllt bleiben könnte. Freilich wenn die Menschen immer wären und thäten, was sie sollten, so hätte Jona in dieser Hinsicht unbesorgt sein dürfen. Allein würde nicht auch heut zu Tage, wenn irgendwo ein Prophet mit gleicher Drohung wie Jona aufträte, und selbe dann aus gleichem Grunde unerfüllt bliebe, eine Menge von Spöttern sich erheben, und die Drohung als eine leere und falsche verlachen? und dazu kommt noch zu beachten, daß Jona, außerhalb der Stadt befindlich und auf ihren Untergang wartend, wohl keine hinlängliche Kunde von dem hatte, was in der Stadt vorging, und darum bei ihrem Fortbestand über die festgesetzte Frist um so eher für seine Pro-

aber einen teuflischen Charakter hat er darum noch lange nicht bewiesen. Daß übrigens auch wahre Propheten dem Willen Jehova's widerstreben, und dafür gestraft werden, ist nicht ohne Beispiel (1 Kön. XIII. 1—32.), und wer wollte überhaupt läugnen, daß Gott zur Erreichung seiner Zwecke auch unwürdige Mittelspersonen wähle, wenn gerade die Erwählten selbst ihre Unwürdigkeit oft am nachdrücklichsten bezeugen. Die Schwierigkeit von Seite der Sprache scheint nicht sehr groß zu sein. Denn die assyrische Sprache war ein semitischer Dialekt, der sich nicht sehr weit von der chaldäischen Sprache entfernte (1); letztere aber war gebildeten Hebräern schon zu Jesaja's Zeit geläufig (2), und es kann daher, da Jona ben Amitthai nicht außerordentlich lang vor Jesaja lebte, nicht mit Grund gesagt werden, er sei zu Ninive „ein unbekannter Fremdling fremder Zunge" gewesen (3). Und wenn hebräische Propheten in Ninive ungefähr ebenso angesehen waren, wie zu Damaskus, so erklärt sich leicht, warum man dem Ausspruche Jona's glaubte, statt ihn zu verlachen. Und damit wird dann auch das Auffallende und Unglaubliche, das man in dem Erfolg seiner Predigt hat finden wollen, um ein Bedeutendes vermindert.

Das vorgeblich rein äusserliche Verhältniß Gottes zur Welt und zu einzelnen Menschen, wie es im Buche Jona dargestellt sein soll, findet sich mehr oder weniger in fast allen historischen Büchern des A. T. ebenso dargestellt; oder mit andern Worten: in fast allen finden sich mehr oder weniger befremdliche Wundererzählungen. Allerdings sehen zwar auch diejenigen, welche die

---

phetenehre besorgt werden konnte. Zwar wird allerdings erst IV. 5. gesagt, Jona sei aus der Stadt gegangen; allein damit wird offenbar nur nachgeholt, was schon früher etwa hinter III. 4. hätte bemerkt werden sollen, aber dort verschwiegen wurde, um die Aufmerksamkeit nicht auf einmal durch eine Zwischenbemerkung von Ninive und seinen Bewohnern abzulenken. Daß dieses sich so verhalte, zeigt IV. 5b.; denn wenn Jona noch innerhalb der Stadt gesehen hätte, daß seine Drohung sich nicht erfülle, so hätte er nicht im Osten derselben eine Hütte zu machen gebraucht, um dort abzuwarten, was mit ihr geschehen werde.

(1) Schleyer, Würdigung der Einwürfe gegen die altest. Weissagungen. Freiburg 1839. S. 84 ff.

(2) S. oben Thl. II. Abth. I. S. 169.

(3) Hitzig, die kl. Proph. S. 360.

Möglichkeit der Wunder anerkennen und behaupten, in der Beschaffenheit und Menge derselben im Buch Jona zum Theil noch viel Auffallendes. Allein als etwas Alltägliches wird die Geschichte Jona's auch nicht berichtet, sondern gerade als etwas Auffallendes. Und wer einmal die Möglichkeit und Wirklichkeit von Wundern annimmt oder behauptet, kann sich im einzelnen Falle folgerichtig kein competentes Urtheil zuschreiben über die Größe des Wunders oder die Gründe und Zwecke desselben, weil diese für ihn noch weit mehr Dunkles, als das Wunder selbst, haben müssen. Wenn man daher ganz besonders noch das Gebet des Propheten im Bauche des Fisches für völlig unbegreiflich und unglaublich erklärt und noch dazu bemerkt, daß dasselbe in der mitgetheilten Form ohnehin eine reine Unmöglichkeit sei, weil es Reminiscenzen aus Psalmen enthalte, die lang nach dem Propheten Jona entstanden seien; so ist auf den ersten Punkt durch das eben Bemerkte schon geantwortet. Den zweiten aber betreffend, kann es mit diesem Gebete sich ungefähr so verhalten, wie mit manchen Reden, welche alte Geschichtschreiber handelnden Personen in den Mund legen und letztere im Grunde eben das sagen lassen, was sie unter den gegebenen Umständen etwa von ihnen erwartet hätten. Daß nichts in dem Gebete auf den Aufenthalt im Fische hindeute und dasselbe für die Lage des Propheten sich nicht schicke, ist schon darum eine unerhebliche Einwendung hiegegen, weil das Gebet nach der Ansicht des Verfassers für Jona's Person und Lage sich jedenfalls schickte, und im entgegengesetzten Falle auch bei durchgängiger Dichtung ihm gewiß nicht in den Mund gelegt worden wäre.

Die Hauptgründe für einen fingirten Inhalt des Buches Jona (denn diese wurden im Bisherigen besprochen) haben somit keine hinlängliche Beweiskraft und bei andern, die sich nur in untergeordneter Weise an dieselben anlehnen, ist dies noch weit mehr der Fall. Wenn z. B. gesagt wird: „Unzweideutig verräth sich das Gebilde der von nichts Ueberkommenem beengten Phantasie durch die Superfötation gegen das Ende. Jona macht sich eine schattige Hütte; wozu bedarf es da noch des Schatten gebenden Kikajon? Die Sonne sticht auf sein Haupt; warum wird da noch der Gluthwind beordert?“ (1) so läßt sich darauf unmöglich viel

(1) Hitzig, die kl. Proph. S. 361.

Gewicht legen. Die Hütte, die der Prophet sich machte, wird man schwerlich sehr gut und dauerhaft, sondern weit eher so zu denken haben, daß ein schattiger Ricinus neben derselben noch sehr erwünscht sein konnte. Zudem lassen die Textes-Worte auch den Gedanken zu, daß irgend ein ungünstiger Zufall die Hütte zerstört und der inzwischen aufgewachsene Ricinus ihre Stelle ersetzt habe; daß derselbe gerade in einer Nacht seine volle Größe erhalten habe, liegt nicht in den Worten: "Sohn einer Nacht" (IV. 10.), daß aber der Ricinus überhaupt sehr schnell in wenigen Tagen so hoch wachse, daß er Schatten geben könne und eben so schnell wieder verwelke und verdorre, wenn er stark beschädigt werde, haben die Ausleger von jeher bei dieser Stelle fleißig bemerkt. Wozu aber der Gluthwind noch dienen sollte, da die Sonne den Propheten schon aufs Haupt stach, wird sich leicht begreifen lassen, so bald man zu begreifen im Stande ist, daß zwei Plagen doch empfindlicher gewesen sein müssen, als bloß eine derselben.

Da unter den bisher besprochenen Gründen zugleich auch diejenigen enthalten sind, auf welche die Vertheidiger einer theilweisen Dichtung oder allegorischen Bedeutung einzelner Abschnitte ihre Ansicht stützen, so brauchen wir diese nicht weiter zu besprechen, sondern nur noch die

II. Gründe für den historischen Charakter des Buches zu prüfen.

Obwohl wir denselben auch nicht insgesammt hinreichende Beweiskraft zugestehen können, so scheinen sie uns doch größere Bedeutsamkeit zu haben, als ihnen häufig eingeräumt wird. Der Umstand allerdings, daß die Kirchenväter die Geschichte historisch auffassen, kann, wie schon oft bemerkt worden (1), an sich nicht als maaßgebend betrachtet werden, weil es sich hier nicht um einen Glaubenssatz oder eine Sittenvorschrift handelt.

Sodann der weitere Umstand, daß das Buch in den Kanon aufgenommen und in die Klasse der נְבִיאִים gestellt ist, kann für den historischen Charakter desselben auch nicht sehr viel beweisen. "Denn nicht Geschichte hatten ja die Propheten im engern Sinne (הַנְּבִיאִים הָאַחֲרוֹנִים) mitzutheilen, sondern sittlich-religiöse Wahrheiten, bei deren Vortrag sie sich der mannig-

(1) Jahn, Einleitung. II. 531.

faltigsten Einkleidungsformen bedienten“ (1); wiewohl man übrigens zugeben muß, daß sonst derartige Nachrichten über die Wirksamkeit und Schicksale einzelner Propheten in anderen prophetischen Schriften doch historischen Glauben in Anspruch nehmen.

Wenn ferner die Erzählung an bekannte Oertlichkeiten anknüpft und eine historische Person zu ihrem Gegenstande hat, so scheint darin auch kein vollgültiger Beweis für historische Wahrheit zu liegen, weil sich nicht einsehen läßt, warum historische Fictionen zu didaktischen Zwecken nicht auch an historische Personen sich sollten anlehnen können. Nur läßt sich hier allerdings nicht läugnen, daß die Wahl gerade eines so bekannten und bedeutenden Propheten, wie Jona ben Amitthai gewesen sein muß, gegen eine bloße Fiction doch Bedenklichkeit erregt, da ja der Verf. ebenso leicht einen minder bekannten oder geradezu anonymen Propheten für seine Erzählung hätte wählen können.

Noch mehr Bedenklichkeit erregt die durchaus berichtende Form des Buches. Schon der Anfang desselben ist gerade so, wie er sein muß, wenn eine Thatsache erzählt werden will, und wie man ihn nicht erwarten und sogar unpassend finden möchte, wenn eine Dichtung gegeben werden soll (2). Der Verlauf der Erzählung aber deutet nirgends bestimmt darauf hin, daß der Verf. Einiges oder Alles für Dichtung ausgeben wolle, denn etwaige Ungenauigkeiten oder Uebertreibungen (3) lassen sich nicht als solche Hindeutungen ansehen. Und die Form der Erzählung endlich ist wiederum gerade so, wie sie ungefähr sein muß, wenn das Erzählte als historische Thatsache gelten will.

Am meisten bedenklich macht uns aber das, was Manche hier für unbedeutend oder völlig gleichgültig halten, das traditio-

---

(1) Jäger, über den sittlich-religiösen Endzweck des B. Jonas. S. 36.

(2) Schon durch das וַיְהִי (V. 1.), wenn man es genau nehmen und dem ו eine copulative Bedeutung einräumen will, fügt sich die Geschichte Jona's in die Reihe der übrigen im Bereiche der prophetischen Wirksamkeit vorgefallenen Thatsachen in solcher Weise ein, daß sie sich gleiche historische Geltung mit ihnen vindicirt.

(3) Den bedeutendsten Fall dieser Art jedoch, die Angabe der Größe Ninive's (III. 3.), können wir schon darum nicht als solchen ansehen, weil die Auffassung der Worte מַהֲלַךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים als Angabe der Länge (nicht des Umfanges) der Stadt jedenfalls unsicher, nach unserm Dafürhalten unrichtig ist.

nelle Zeugniß. Sein Hauptgewicht bekommt dasselbe unstreitig durch die Art und Weise, wie Christus vom Propheten Jona und seiner Wirksamkeit zu Ninive redet (Matth. XII. 39—41. XVI. 1—4. Luc. XI. 29—33.). Die gewöhnliche Bemerkung zwar, Christus habe sich auch mit Jonas vergleichen können, wenn er nur die Person einer Parabel sei, mag im Allgemeinen ihre Richtigkeit haben, im Einzelnen aber wird ihre Anwendbarkeit doch von der Art und Weise der Vergleichung abhängen. Was nun aber diese im fraglichen Falle betrifft, so wird unstreitig etwas Zukünftiges mit etwas Vergangenem so verglichen, daß die Thatsächlichkeit des Zukünftigen mit der Thatsächlichkeit des Vergangenen steht und fällt. Es ist daher auch neulich zugegeben worden, daß Matth. XII. 40. das, „was einst in der Wirklichkeit Statt finden werde," mit demjenigen verglichen werde, „was einst in der Wirklichkeit Statt fand;" nur ist zugleich behauptet worden, daß Matth. XII. 40. nicht als „eine wirkliche Aeusserung Jesu," sondern nur als „eine durch spätere Ausdeutung entstandene Erweiterung und Umbildung derselben" anzusehen sei (1). Allein dieses Letztere sogar vorausgesetzt, haben wir hier doch das Zeugniß eines Evangelisten dafür, daß das Buch Jona wirkliche Geschichte enthalte, und zugleich dafür, daß der Heiland es als solche betrachtet und behandelt habe. Dieses Zeugniß geradezu von der Hand zu weisen, wird sich schwerlich Jemand getrauen, der noch nicht in den Kreis der evangelischen Mythologie oder eine ähnliche Wildniß sich verirrt hat. Sehen wir aber von dieser Stelle auch ganz ab, und ebenso von der zweideutigen Aeusserung des Josephus über das Buch Jona (2), so ist jedenfalls die historische Auffassungsweise desselben vor und zu Christi Zeit unwidersprechlich verbürgt. Ist aber dieses der Fall, so geht schon aus den andern Aussprüchen Christi in Bezug auf Ninive so viel hervor, daß er den Inhalt des Buches Jona als wahre Geschichte ansah und behandelte. Denn indem er zu Personen sprach, die dieser Betrachtungsweise zugethan waren, mußte er, um von ihnen nicht mißverstanden zu werden, entweder dieselbe Betrachtungsweise als die wahre voraussetzen und nach ihr sich richten, oder sie

(1) Jäger, a. a. O. S. 39. 42.
(2) Vgl. Jäger, a. a. O. S. 43.

irgendwie berichtigen. Indem er nun Letzteres nicht that, that er eo ipso Ersteres.

Hiernach sollte die Entscheidung der Frage, auf welcher Seite hier das Uebergewicht der Gründe sei, keinen großen Schwierigkeiten mehr unterliegen.

§. 51. Zweck und Zeitalter des Buches.

* Daß mit dem Buche Jona's, auch wenn sein Inhalt durchgängige Geschichte ist, nicht bloß historische, sondern auch didaktische Zwecke verfolgt werden, wird durch die Beschaffenheit desselben, wie bereits anerkannt worden, sehr wahrscheinlich. Daß aber sehr Vieles und Verschiedenes durch diese Geschichte gelehrt sein könne, zeigen deutlich genug die vielerlei Ansichten, welche über die durch dieselbe beabsichtigte Lehre aufgestellt worden sind. Ob aber der Verf. ausschließlich gerade den einen oder anderen oder auch mehrere der namhaft gemachten Lehrsätze durch seine Erzählung habe veranschaulichen wollen, würde sich kaum sicher bestimmen lassen, wenn die Entstehungszeit des Buches auf unzweifelhafte Weise bekannt wäre, um so weniger, da man bei dieser nicht über das Gebiet der Wahrscheinlichkeit hinauskommt.

Zwar wenn der Prophet, welcher Gegenstand des Buches ist, dasselbe selbst geschrieben hätte, was früher gar nicht bezweifelt (1), und in neuester Zeit noch mehrfach behauptet worden ist (2), so wäre dessen Zeitalter bekannt; denn Jona der Sohn Amitthai's lebte und weissagte unter Jerobeam II., also zwischen den Jahren 825 und 784 v. Chr. Allein jener Prophet kann das Buch nicht geschrieben haben. Schon die Sprache, wenn wir auch „bei unserer mangelhaften Kenntniß des ganzen Umfanges der hebräischen Literatur" ihr keine entscheidende Beweiskraft einräumen können, deutet wenigstens unverkennbar auf eine spätere Zeit hin (3). Noch mehr deutet auf eine solche der Umstand, daß Ninive zur Zeit des Verfassers schon lange zerstört gewesen sein muß, weil sonst die Bemerkung: Ninive war eine große Stadt (III. 3.) unnöthig oder unmöglich gewesen wäre. Und noch entscheidender spricht für eine spätere Zeit das

(1) Carpzov. introduct. III. 356.
(2) Vgl. Jäger, über den sittlich-religiösen Endzweck des B. Jonah. S. 90.
(3) Vgl. Jäger, a. a. O. S. 92.

Gebet, welches Kap. II. dem Propheten in den Mund gelegt wird, sofern dasselbe Reminiscenzen aus Psalmen enthält, deren Entstehung nach Jerobeam's II. Zeit keinem Zweifel unterliegt (1). Ist nun Ninive im J. 625 v. Chr. zerstört worden (2), so kann das Buch Jona etwa während oder bald nach dem babylonischen Exile geschrieben worden sein. Was aber Vatke und Hitzig für die Entstehung desselben in der ptolemäischen oder maccabäischen Zeit vorgebracht haben, besteht mehr in willkürlichen Annahmen als wirklichen Beweisgründen (3).

Die Stellung des Buches im Kanon zwischen älteren Propheten ungeachtet seiner späten Abfassung hat seinen Grund ohne Zweifel darin, daß die Sammler des Kanons hier nicht nach dem Zeitalter des Verfassers, das ihnen leichtlich auch unbekannt sein konnte, sondern des Propheten, von dem das Buch handelt, sich richteten. *

F. Micha.

§. 52. Lebensumstände und Zeitalter.

Micha (מִיכָה) nennt sich in der Ueberschrift der Moraschite (הַמֹּרַשְׁתִּי), was nicht von der Familie, sondern vom Geburtsorte zu verstehen ist. Nun bleibt aber zweifelhaft, ob Moreseth Gath (Mich. I. 14.) oder Maresch a (I. 15.) der Ort sey, denn von beiden kann der obige Ausdruck abgeleitet werden (4). Eusebius versteht den letztern Ort (5); Hieronymus

---

(1) Die parallelen Stellen sind:

Jon. II. 3.	Ps. CXX. 1.
— — 4.	— XLII. 8.
— — 5.	— XXXI. 23.
— — 6.	— XVIII. 6. LXIX. 2.
— — 7.	— XXX. 4.
— — 8.	— CXLII. 4.
— — 9.	— XXXI. 7.
— — 10.	— L. 14.

(2) Winer, bibl. Realw. II. 188.

(3) Vgl. Jäger, a. a. O. S. 98 ff.

(4) Rosenmüller, Schol. in Mich. (Schol. in h. l.)

(5) Locus in tribu Judae, cujus nunc tantummodo sunt ruinae, in secundo lapide Eleutheropoleos. De locis hebr.

nennt Morasthi, was nach der Beschreibung, die er davon gibt (1), nichts anderes ist als das Marescha des Eusebius. Dieses Marescha wird erwähnt Jos. XV. 44. 2 Chron. XI. 8. XIV. 9. 10., und war eine wohlbefestigte Stadt im Stamme Juda im Thale Zephata. Moreseths gedenkt weiter kein Schriftsteller; wahrscheinlich existirte es niemals, und der Name Mich. I. 14. ist als ein Appellativum zu nehmen (2).

Die Ueberschrift, die uns über den Geburtsort des Propheten Aufschluß gibt, meldet uns auch die Zeit seiner prophetischen Thätigkeit; sie fiel in die Regierung der jüdischen Könige Jotham, Ahas und Hiskia. In die Zeit des letztern Königs versetzten auch die Aeltesten in Jerusalem (Jerem. XXVI. 17. 18.) einen Ausspruch des Micha (III. 12.). Mit diesen Zeitangaben, besonders mit der letztern stimmt der Inhalt genau überein. Wie in den Tagen der Propheten Hosea und Jesaja, so war auch zur Zeit Micha's die Gefahr von Seite Aegyptens und Assyriens sehr groß (V. 4. 5. VII. 12.); aber das Reich Israel war noch nicht verschlungen, das sechste Regierungsjahr Hiskias also noch nicht vollendet, als der Prophet auftrat (I. 5—16.). Wie Jesaja über das zu Hiskias Zeit herrschende mit heuchlerischer Religiösität verbundene tiefe Sittenverderbniß klagt (XXVIII. 7 ff. XXIX. 11—13.) so auch Micha (III. 1—12.) (3). — In die

(1) Morasthi, qui usque hodie juxta Eleutheropolim urbem Palaestinae haud grandis est viculus. Prol. in Comment. in Micham.

(2) Fälschlich haben manche Kirchenväter unsern Micha für denselben gehalten, der 1 Kön. XXII. 8. 9. genannt wird, und sofort auch seinen Wohnort im Gebiet des Reiches Israel gesucht; denn Micha, der Sohn Imla's (a. a. O.) lebte zur Zeit Achab's und Josaphat's, also gegen anderthalb hundert Jahre vor Jotham. H.

(3) Die Gründe jedoch, daß Micha bloß in den ersten Jahren der Regierung Hiskia's unter Jotham und Achas aber noch nicht geweissagt habe, und somit die Ueberschrift falsch und unächt sei, (de Wette, Einleitung S. 334. — Hitzig, die kl. Propheten S. 165. — von Ewald, die Propheten I. 327.) scheinen uns durchaus ungenügend. Die ersten Kap. der Weissagung sind keineswegs so, daß sie in die Zeit vor Hiskia gar nicht paßten; und wenn auch keine ganz bestimmte Hinweisung auf Jotham's und Achas' Regierung vorkommt, so beweist dieß noch nichts für eine spätere Zeit, sondern erklärt sich hinlänglich aus dem späteren Aufschreiben der früher gehaltenen Reden (vgl. Hengstenb., Christol. III. 243.), wobei überdieß noch die Annahme erlaubt bleibt, daß die früheren Reden Micha's nicht mehr erhalten seien (Knobel, der Prophetismus. II. 302.) H.

Zeit des Manasse setzen den Propheten Hartmann, Bertholdt, Eichhorn, Theiner (1). Sie glauben nämlich, daß einige Orakel nicht in die Zeit passen, welche in der Ueberschrift angegeben ist. Zu diesen rechnen sie 1) die Klagen in den sechs letzten Kapiteln über den tiefen Sittenverfall, welcher in den Tagen des Königs Manasse, nicht aber unter dem gottesfürchtigen Hiskia geherrscht haben soll (2). 2) II. 12., wo von einem Reste Israels die Rede ist, daher diese Stelle erst nach der Zerstörung Samariens habe vorgetragen werden können (3); 3) IV. 9. 14., indem hier Hoffnungen ausgesprochen werden, die der Prophet nach der Abführung des Königs Manasse nach Babel auf Assarhaddons Befehl habe fassen können (4); 4) VII. 12., da diese Stelle die Abführung der zehn Stämme voraussetze; endlich weise 5) der Umstand, daß bei dem Tadel, welcher III. 1—12. gegen die obern Stände ausgesprochen wird, Hof und König mit Stillschweigen übergangen werde, auf die Zeit hin, wo Manasse abwesend gewesen sey (5). Weil die Stelle I. 5—7. diesen Ansichten widerspricht, so hat man die Auskunft getroffen, das von der Vergangenheit zu deuten, was der Buchstabe von der Zukunft aussagt.

Hartmann, welcher diese Auskunft getroffen hat, hat aber übersehen, daß I. 5—7. darum nicht von der Vergangenheit genommen werden kann, weil der Prophet im Verlaufe seiner Reden, seine Rügen und Drohungen ausdrücklich auch an die Häupter und an das Volk des Reiches Israel richtet, was nicht hätte geschehen können, wäre das Reich Israel zerstört gewesen. Bestand aber das Reich Israel noch, so lassen sich die Klagen über das Sittenverderbniß in Juda sehr leicht erklären. Es lebten die Menschen höhern und niedern Ranges noch, deren Schlechtigkeit, Uebermuth, Unterdrückungssucht und untheokratischen Sinn während der Regierung Ahas Jesaja aufgedeckt und so streng gerügt hat. Wenn Eichhorn das Stillschweigen, welches

(1) Hartmann, Uebers. des Propheten Micha. Lemgo. 1800. — Bertholdt, Einleit. S. 1635. — Eichhorn, Einleit. IV. S. 371. — Theiner a. a. O. S. 180.

(2) Hartmann a. a. O. Eichhorn a. a. O.

(3) Eichhorn a. a. O. S. 371.

(4) Bertholdt a. a. O. Eichhorn a. a. O.

(5) Eichhorn a. a. O. S. 373.

über den König und seinen Hof beobachtet wird, für die Zeit Hiskias nicht passend findet, so hat er seine eigene Bemerkung vergessen, daß die vom Propheten geschilderte Verdorbenheit unter dem frommen Hiskia nicht denkbar sey. War Hiskia und seine Umgebung fromm und theokratisch, so hatte der Prophet an demselben auch nichts zu rügen. Rügte ihn ja auch Jesaja nicht, wie auch Jeremia den frommen Josia nicht gerügt hat.

Die aus den unter 2. 3. 4. angeführten Stellen gezogenen Schlüsse betreffend, so ist es seltsam, daß man gegen die prophetische Sprache Micha's eine größere Strenge anwendet, als gegen die der andern Propheten. Mit welcher Bestimmtheit verkündet z. B. Amos die Vernichtung des Reiches Israel und die Abführung seiner Bewohner II. 13—16. III. 11—15. VI. 7. 14., besonders V. 1—3. Um nichts bestimmter sind die Weissagungen Micha's, ungeachtet er der angedrohten Katastrophe näher gelebt, vermuthlich sie noch erlebt hat. Die Stelle VII. 12. setzt die bereits erfolgte Abführung der zehn Stämme so wenig voraus als die Stelle bei Hosea XI. 11., welche eine ähnliche Weissagung enthält. Wenn endlich Eichhorn behauptet, daß der Ausdruck: „Rest Israels" erst seit der Zerstörung des Reiches Samarien gebraucht worden sey, so widerlegt ihn Amos, der lange vor der Zerstörung dieses Reiches gelebt, und doch schon diesen Ausdruck gebraucht hat V. 15. Wir haben demnach keinen hinlänglichen Grund, an der Richtigkeit der in der Ueberschrift angegebenen Zeitangabe zu zweifeln.

§. 53. Inhalt.

Rüge eines tiefen und allgemein verbreiteten Sittenverderbnisses in Juda und Israel; Ankündigung des Unterganges beider Staaten zur Strafe für ihre Frevel; Verheißung einer glücklichen Zukunft für die Gebesserten — Dieses ist der Hauptinhalt der an Israel und Juda meistens an das letztere gerichteten prophetischen Vorträge Micha's. Bilderdienst in Samarien, Höhendienst in Juda (I. 5.); Ungerechtigkeit und Bestechlichkeit der Richter (III. 9—11. VII. 3.); Mißbrauch des prophetischen Berufes (II. 6. 11. III. 5. 11.); Raub- und Unterdrückungssucht der Großen und Reichen (II. 1. 2. 8. 9. III. 1—3. VI. 12. VII. 2.); Schamlosigkeit und Mangel an Treu und Glauben (VII. 3. 5. 6.) — dieses sind im Einzelnen die allgemein ver-

breiteten (VII. 1. 2. 4.) Frevel, die der Prophet dem undankbaren Volke (VI. 3—5.) vorhält, und welche die Zerstörung des Reiches durch fremde Kriegerschaaren (I. 6. 16. II. 3—5. III. 12 VI. 13—15. und Wegführung seiner Bewohner in die Gefangenschaft (I. 16. II. 10. IV. 9. 10.) zur Folge haben werden. Aber nicht immer bleibt Israel der Schmach im fremden Lande preisgegeben; Jehova erbarmt sich einst wieder seines Volkes (VII. 19. 20) und führt es im Triumphe zurück (II. 12. 13.). Unter einem neuen Herrscher (V. 1—3.) wird Israel wieder erblühen (IV. 4. 8.), und stark und mächtig werden (IV. 7. V. 4. 5.). Zu Jehova's erhabenem Tempel wallen dann alle Nationen (IV. 1. 2.), und ein ewiger Friede herrscht unter Gottes mächtigem Schutze (V. 8—10.) (1).

§. 54. Vortrag.

Diese Gegenstände behandelt Micha mit großer Schönheit. Seine reiche Phantasie und Erfindsamkeit gibt ihm die Mittel, dieselben Gegenstände in den verschiedensten immer gleich schönen Wendungen darzustellen. Zwischen der Ausführlichkeit Amo's und der Kürze Hosea's die Mitte haltend, beide an Sprache und Darstellung übertreffend, verbindet er in seinen Schilderungen Kraft mit Anmuth, Erhabenheit mit Innigkeit, Kühnheit der Gedanken mit Anschaulichkeit, Rundung und Fülle mit Klarheit. Er liebt die Wortspiele und bediente sich ihrer, die Gemüther seiner Zuhörer zu erschüttern. Nur wenige der übrigen Propheten machen ihm den ersten Platz unter den hebräischen Dichtern streitig.

Die Reden Micha's lassen sich dem Inhalte nach leicht in mehrere Theile trennen; unmöglich aber ist es, zu bestimmen, welche Theile einen abgeschlossenen Vortrag ausmachen, und zu welcher Zeit jeder gehalten worden sey. Uebrigens scheinen sie, da die ersten und letzten Weissagungen sichtbar als Anfang und

---

(1) Die Aechtheit der Abschnitte IV. 9—14. VII. 7—17. ist früher von Hartmann angefochten worden (Micha, neu übersetzt und erläutert ꝛc. Lemgo, 1800. S. 15 ff. 20 ff.). Sie kann aber bereits nach den gründlichen Widerlegungen der Hartmann'schen Ansicht durch Jahn (Einleitung. II. 428 ff.) und Rosenmüller (Schol. ad locc. citt.) als allgemein anerkannt betrachtet werden. H.

Ende ihre rechte Stelle einnehmen, hinter einander gehalten und geschrieben worden zu seyn (1).

G. Nahum.

§. 55 Vaterland und Zeitalter.

Nahum (נַחוּם) war der Ueberschrift zufolge aus Elkosch. Einen kleinen in Ruinen liegenden Flecken dieses Namens sah Hieronymus in Galiläa (2). Damit tritt die Tradition nicht in Widerspruch, welche Cyrillus von Alexandrien von der Lage dieses Ortes hatte (3), indem er unter Ἰουδαίων χώρα ohne Zweifel ganz Palästina verstand. In spätern Zeiten machte man auf ein anderes am Tigris gelegenes Elkosch (Alkus) aufmerksam, welches ebenfalls auf die Ehre Anspruch macht, der Geburtsort des heiligen Sängers zu seyn (4). Da aber in soviel frühern Zeiten in Palästina selbst nur das galiläische oder jüdische Elkosch als der Geburtsort des Propheten bekannt war, so werden wir nicht irren, wenn wir dieses als den Geburtsort Nahums annehmen.

Wann Nahum seine prophetische Rede gehalten habe, sagt die Ueberschrift nicht; der Inhalt muß uns also darüber belehren. Aus diesem ersehen wir dann allerdings ungefähr die Zeit, vor und nach welcher die Rede nicht gehalten worden ist. Sie ist nicht gehalten worden vor der Invasion Sanheribs 714 J. v. Chr., indem nur auf diese dasjenige paßt, was der Prophet I. 11. II. 1. 3. vom Uebermuthe des Feindes und der dadurch bewirkten Noth des jüdischen Volkes aussagt. Sie ist nicht gehalten

---

(1) Am besten lassen sich die beiden ersten, die drei mittleren, und die beiden letzten Kap. als zusammenhängende prophetische Reden betrachten, sofern sie in ziemlich ähnlicher Weise zuerst Tadel, Zurechtweisungen und Drohungen aussprechen und dann mit Glücksverkündigungen und messianischen Verheißungen schließen. H.

(2) Quidam putant, Helkeseum patrem esse Nahum, et secundum Hebraeam traditionem etiam ipsum prophetam fuisse: quum Helkesei usque hodie in Galiläa viculus sit, parvus quidem, et vix ruinis veterum aedificiorum indicans vestigia, sed tamen notus Judaeis, et mihi quoque a circumducente monstratus. Hieron. prooem. in Comment. in Nahum.

(3) Ὅρασις, Ναοὺμ, τοῦ ἀπὸ τῆς Ἐλκεσέ· κώμη δὲ αὕτη πάντως που τῆς Ἰουδαίων χώρας. Cyrill. ad Nah. I. 1.

(4) Assemani Biblioth. Or. T. I. p. 525. T. III. p. 352. — Niebuhrs Reisebeschreibung. II. S. 352.

worden nach der Zerstörung der Stadt Ninive 625 J. v. Chr., denn der Prophet bedroht Ninive mit der Zerstörung. Jener Invasion des assyrischen Königs war Nahum gleichzeitig und war somit ein Zeitgenosse Hiskias; denn die Rede des Propheten ist offenbar aus dem Unwillen über den von ihm erlebten feindlichen Uebermuth und dem Verlangen hervorgegangen, sein durch ein so eben eingebrochenes großes Unglück niedergedrücktes Volk mit der Aussicht zu trösten, daß diese Züchtigung nicht wiederkehren, und der Feind in Bälde dem Schicksale anheim fallen werde, welches er den Juden zugedacht hatte. Höchst wahrscheinlich ist es auch, daß, wie mehrere Gelehrte angenommen haben (1), Nahum seine Rede nicht während der Anwesenheit Sanheribs im jüdischen Lande, sondern nach der Niederlage und Flucht desselben gehalten habe. Denn die Stellen: "Ich habe dich gezüchtigt, nicht mehr will ich dich züchtigen" (I. 12.): — „nicht mehr überziehet dich der Verderber" (II. 1.): — „der Herr stellt Jakobs Hoheit wieder her — nachdem sie verwüstet der Verwüster" (II. 3.) scheinen eher auf die bereits vergangene, als gegenwärtige Züchtigung bezogen werden zu müssen; wenigstens denkt jeder bei dem Ausspruche: "dieses soll nicht wieder geschehen", daß das, was nicht wieder geschehen soll, vorher geschehen war. Zwar hat der Prophet dieser Niederlage keine Erwähnung gethan, aber auch andere Propheten pflegen selten Begebenheiten anzuführen; so hat Hosea aus der Menge der unter seinen Augen vorgefallenen Ereignisse, welche die Veranlassung seiner Ermahnungen wurden, nicht Eine mit Deutlichkeit hervorgehoben.

Das Datum von der Zerstörung No-Amons oder Thebens (III. 8.) führt uns ungefähr in dieselbe Zeit. Nach der Art, wie der Prophet dieser Begebenheit in seiner Drohrede erwähnt, war No-Amon erst kürzlich und zwar von den Assyrern erobert worden. Ist die Belagerung von Asdod (Jes. XX. 1.) der Anfang des Krieges, welcher mit der Einahme Thebens endete, so würde diese Begebenheit etwa in die Zeit 720—716 v. Chr. fallen (2).

---

(1) Jahn, Einleit. II. 2. S. 510. — Rosenmüller prooem. in Nah. — Bertholdt Einleit. S. 1650. — de Wette Einleit. §. 240.

(2) Gesenius Comment. ü. d. Proph. Jes. II. 642.

§. 56. Inhalt.

Der Prophet beginnt seine Weissagung mit dem Satze: Gott ist gerecht, und darum vergilt er den Uebermuth seiner Feinde mit Vernichtung, und das Vertrauen der Seinigen mit seinem Schutze. Gott ist allmächtig, darum kann er vollziehen, was er beschlossen hat (I.). Dann beschreibt Nahum den Untergang Ninive's; er sieht im Geiste den Heranzug der feindlichen Schaaren gegen die stolze Stadt, ihr Eindringen in die Mauern, den vergeblichen Widerstand der Assyrer, endlich die Verwüstung der Stadt (II. III. 4.). Ein Spottlied über die gedemüthigte Völker-Königin beschließt die Weissagung.

§. 57. Vortrag.

Nahum reihet sich an die hebräischen Dichter des ersten Ranges. Seine Sprache ist klassisch, seine Empfindung tief, seine Gedanken groß und erhaben; im Schildern ist Nahum ein Meister wie Joel; dabei bleibt er bei allem Feuer und Originalität geschmackvoll und klar. Der Rhythmus ist lebendig, rund und regelmäßig.

H. Habakuk.

§. 58. Zeitalter.

Von den persönlichen Verhältnissen Habakuks (חֲבַקּוּק) besitzen wir keine zuverlässigen Nachrichten. Die Frage also, aus welcher Gegend und welchen Stammes er gewesen sey, müssen wir auf sich beruhen lassen, und jene, wann er gelebt und seine auf uns gekommene Weissagung vorgetragen habe, muß uns letztere beantworten. Dieser zufolge weissagte Habakuk, als Assyrien verschwunden und das chaldäische Reich entstanden war; denn mit den Chaldäern, „einem ungeschlachten und behenden Volke" bedroht er sein Vaterland (I. 6.). Die Chaldäer hatten, als der Prophet sein Wort gegen sie nahm, ihre Streifzüge bereits in entfernte Länder unternommen, und Schrecken und Verwüstung um sich her verbreitet (I. 6—11. 14—17. II. 5—12.). Habakuk kann daher nicht schon unter Manasse, oder Amon oder Josia geweissagt haben, wie einige geglaubt haben (1); denn

(1) In die Zeit Manasse's versetzten den Propheten Huetius (D. E. p. 288.) Witsius (Misc. sacr. I. p. 237.) Jahn a. a. O. 513; in die

damals hatten die Chaldäer die Stärke und Furchtbarkeit noch nicht, die der Prophet ihnen beilegt. Die Chaldäer hatten aber dem Lande der Juden noch keinen Schaden zugefügt; Staat und Tempel waren noch unverletzt, aber bereits von dem ungeschlachten und behenden Volke bedroht, als Habakuk seine Schrift verfaßte. Denn der Prophet verkündet erst den zukünftigen Heranzug der feindlichen Schaaren als Strafe der Frevel im Lande („ich werde, spricht Jehova, die Chaldäer wecken, ein ungeschlachtes und behendes Volk u. s. w. I. 6.). Der Prophet bebet vor der göttlichen Kunde der herannahenden Züchtigung, erwartet aber Barmherzigkeit im Zorne Gottes (III. 2.), und ist des festen Glaubens, daß der Herr die Chaldäer zur Züchtigung, und nicht zur Vernichtung aufgerufen habe (I. 12.). Die Vollziehung dieser angedrohten Züchtigung ist noch so ferne, daß sie als etwas unglaubliches erscheint (I. 5.).

Damit ist die Unrichtigkeit der Ansicht dargethan, daß die Stelle I. 2—4. von dem durch die Chaldäer entstandenen Jammer zu verstehen (1), mithin die Weissagung nach der Verwüstung des Landes durch die Chaldäer abgefaßt worden sey. Bereits haben einige Gelehrte angenommen, daß die Klage des Propheten an jener Stelle über Gewalt und Unrecht von der moralischen Zerrüttung des jüdischen Volkes im Anfange der Regierung Jojakims verstanden werden müsse (2). Mit Recht. Denn offenbar stehen I. 2—4. und I. 5—11. in einem Verhältnisse zu einander, wie Ursache und Wirkung, wie Klage über Frevelhaftigkeit und Androhung der Strafe. Unbegreiflich in der That wäre die Antwort Jehova's I. 5., wenn das Vorangehende auf die Chaldäer bezogen würde. Setzen wir nämlich, der Prophet klage über die Verwüstung durch die Feinde, kann dann die Antwort seyn: „ich will ein Werk thun in euren Tagen (d. i. ich will ein Unglück über euch bringen), nicht glaubtet ihr's, würde es euch erzählt; denn siehe! ich wecke die

---

Zeit Amons oder Josia's Vitringa (Typ. doctrinae Prophet. p. 38.), Hermann von der Hardt (Habacuci Tragoedia in Scytharum bellum tertium etc. T. I. p. 117.).

(1) Dieser Ansicht sind Eichhorn (a. a. O. 401.); Rosenmüller (Schol. in Habac. I. 1—4.; Theiner (a. a. O. Erkl. I. 1—4.).

(2) Jäger (de ordine prophet. min. chronol. etc. Comment. P. II. Tubing. 1827. pag. 18.); Stickel (Prolusio ad interpret. tertii Capitis Habacuci. Part. I. p. 41.).

Chaldäer auf u. s. w. Man sieht, daß so die Antwort nicht seyn kann; denn sie hieße soviel als: „weil die Chaldäer euch Gewalt angethan, so will ich die Chaldäer über euch schicken", was ungereimt ist. Nicht minder ungereimt wären die Worte „ihr würdet es nicht glauben, würde es euch erzählt." Dagegen steht alles in genauem Zusammenhange, bezieht man I. 2—4. auf den moralischen Zustand der Juden. Der Prophet klagt über die Gewalt, die Ungerechtigkeit und Gesetzlosigkeit der Juden. Gott antwortet, die Strafe sey schon beschlossen, und die Chaldäer als die Vollstrecker derselben ausersehen (1).

Bertholdt, Justi und Wolf meinen, Habakuks Schrift sey erst nach der Zerstörung des jüdischen Staates und des Tempels verfaßt worden (2). In den voranstehenden Untersuchungen liegt die Widerlegung dieser Meinung (3).

In den ersten Jahren des Königs Jojakim also ist Habakuk aufgetreten, seinem bethörten Volke den Heranzug der Chaldäer als der Vollstrecker der von Gott beschlossenen Strafe seiner Gesetzlosigkeit zu verkünden.

§. 59. Inhalt.

Habakuk bejammert das in seinem Vaterlande herrschende Unheil, die Gewaltthätigkeit, Ungerechtigkeit und die Erschlaffung

---

(1) Rosenmüller motivirt seine Erklärung hauptsächlich dadurch, daß die V. 2. 3. vorkommenden Ausdrücke חמס und עמל V. 9. 13. wieder vorkommen und hier offenbar die tyrannischen Handlungen der Feinde bezeichnen, folglich auch an der ersten Stelle nichts anderes bezeichnen können. Ganz richtig hat dagegen Jäger eingewendet: Quum enim vocabula חמס et עמל per se non minus de civium, quam de hostium violentia usurpentur, verba ריב et מדון v. 3. adjuncta (quum scilicet hostis opprimentis et prosternentis non sit *rixari* et *litigare*) probant, in versu 3. non de hostium sed de civium violentia dici, ad quam etiam quartum comma manifeste spectat; imo vero non sine aliqua arte propheta eadem vocabula חמס et עמל v. 2. 3. de civium violentia, v. 9. 13. de hostium violentia usurpasse videtur. (De ordine prophet. min. chronol. pag. 18).

(2) Bertholdt a. a. O. S. 1667. — Justi, d. Proph. Habak. S. 3. — Wolf, der Proph. Habak. mit einem philolog.-krit. und ereget. Commentare. S. 67. 68.

(3) Sehr gut hat Stickel die Gründe widerlegt, auf welche Bertholdt seine Ansicht gestützt hat a. a. O. S. 42.

des Gesetzes. Ihm wird die Antwort, eine Züchtigung werde erfolgen, die man nicht glaubte, würde sie erzählt: der Herr werde die Chaldäer erwecken, die furchtbaren, die unüberwindlichen (I. 1—11.). Die Ankündigung dieser Züchtigung erschüttert das Gemüth des Propheten und treibt ihn zur Bitte, der Herr möge die zu Strafenden nicht der Vernichtung preisgeben (I. 12—17.). Die Bitte bleibt nicht unerhört: dem Propheten wird geoffenbaret, daß die Chaldäer, die Uebermüthigen, die Schuldbelasteten, mit Schmach bedeckt, untergehen werden (II.). Aber schwer wird das Unglück über Israel liegen, bis endlich Rettung und Heil von Gott erscheint (III.). Diese drei Kapitel beziehen sich auf einen und denselben Gegenstand und machen ein Ganzes aus.

§. 60. Vortrag.

Was wir von dem schriftstellerischen Charakter Joels, Micha's und Nahums gesagt haben, gilt auch von Habakuk. Seine Sprache ist klassisch. Diese Klassicität des Ausdrucks, von einer reichen Phantasie zum Gewande großer und herrlicher Gedanken gebraucht, gibt dem Ganzen den Charakter des wahrhaft Vollendeten. Habakuk malt und schildert unvergleichlich. Seine Bilder sind dem großen Gegenstande, denn er behandelt, angemessen, sie sind groß, ernst, erhaben. Der Rhythmus ist abgemessen, zugleich frei und lebendig. Daß der Hymnus im dritten Kapitel zum Vollendetsten gehört, was die poetische Literatur der Hebräer aufzuweisen hat, ist längst anerkannt.

I. Zephanja.

§. 61. Lebensumstände und Zeitverhältnisse.

Zephanja (צְפַנְיָה) war zufolge der Ueberschrift, welche seinen prophetischen Reden vorangesetzt ist, der Sohn Gedalja's, des Sohnes Amaria's, des Sohnes Hiskia's. Manche glauben, unter dem letztern, dem Urgroßvater des Propheten, sey der König dieses Namens zu verstehen; dies ist aber darum nicht wahrscheinlich, weil der Zusatz „Königs von Juda" fehlt (1). Die Ueberschrift, die uns über die Abkunft Zephanja's unterrichtet, belehrt uns auch über die Zeit seiner prophetischen Thätigkeit; es herrschte der gottesfürchtige Josia über Juda, als jener

(1) S. Jahn a. a. O. S. 536. Rosenmüller prooem. in Zephan.

seine Mahnungen an die Judäer ergehen ließ. Josia herrschte aber 31 Jahre (642—611 v. Chr.) über Juda. In welche Periode fällt nun die Weissagung Zephanja's? Im achten Jahre seines Alters bestieg Josia den Thron seines Vaters (2 Kön. XXII. 1. 2 Chron. XXXIV. 1.); im zwölften Jahre seiner Regierung fieng er an, Juda und Jerusalem, selbst Gegenden des ehemaligen Reiches Israel, von den Höhen, den Altären und Bildern Baals, welche sein Vater und Großvater errichtet hatten, zu reinigen (2 Chron. XXXIV. 3—7.). Im achtzehnten Jahre seiner Regierung unternahm er eine allgemeine Reform des Gottesdienstes nach den Vorschriften des mosaischen Gesetzes (2 Kön. XXIII. 1—24. 2 Chron. XXXIV. 29—33.)

Aus der Stelle: Vertilgen will ich den Ueberrest Baals (Zeph. I. 4.) haben einige (1) geschlossen, daß die Weissagung in der dritten Periode der Regierung Josia's gehalten worden sey, während welcher nur noch einige Ueberreste des Baaldienstes vorhanden gewesen seyen. Daß dieser Schluß unrichtig ist, geht auf das deutlichste aus dem Inhalte des ersten Kapitels hervor. Der Prophet drohet dem ganzen Lande Verwüstung und Untergang, wozu er keine Veranlassung hatte, wenn nur noch Ueberreste des Götzendienstes vorhanden waren (2). Diese harte Rüge, und diese auf ganz Juda sich beziehende Drohung einer gänzlichen Vernichtung macht es selbst unwahrscheinlich, daß der Prophet während der zweiten Periode geweissagt habe (3), denn ich kann es nicht glaublich finden, daß Zephanja zur Zeit, wo es dem frommen Josia gelingt, die Symbole des Götzendienstes zu entfernen, und den wahren Cult wieder herzustellen, das furchtbare Wort: „Vertilgen will ich alles aus dem Lande, spricht

(1) Eichhorn, Bertholdt, Rosenmüller.

(2) Die Erwähnung der Königssöhne I. 8. fordert nicht nothwendig die Versetzung der Weissagung in die Zeit des spätern Mannesalters des Königs Josia; denn diese Königssöhne sind blos idealische Personen, zur Bezeichnung der Allheit in der prophetischen Rede aufgeführt: anstatt zu sagen: „ich strafe alle Menschen, vornehme und geringe, reiche und arme, wählt der Prophet den individualisirenden Ausdruck: ich strafe Oberste und Königssöhne u. s. w.“

(3) In diese Periode setzen die Weissagung Jäger (a. a. O. S. 12.) und von Cölln (Spicilegium observationum exegetico-criticarum ad Zephan. vaticin. Uratislav. 1818. p. 14. seq.)

Jehova: Vertilgen Menschen und Vieh. — Ich strecke meine Hand aus über Juda, und über alle Bewohner Jerusalems" gesprochen habe. Eine solche Rede war geeignet, ein ganz in Götzendienst und Ruchlosigkeit versunkenes Volk aufzuschrecken, und dasselbe auf eine beginnende Reform vorzubereiten; unpassend war sie aber, nachdem die Reform bereits gelungen, und das Volk zum Bessern vorgeschritten war. Ich bin daher der Ansicht, daß der Prophet, schon seiner edlen Abkunft wegen in der Nähe des Königs lebend, und daher mit dessen Absichten bekannt, vielleicht ein thätiger Beförderer derselben, seine rügende Weissagung am Ende der ersten Periode kurz vor dem Beginn der ersten Reform vorgetragen habe in der Absicht, die Götzendiener zu wecken, die Lauen zu erwärmen und die Bessern zur Theilnahme am beginnenden Werke zu bewegen. Den Ausdruck Ueberrest Baals betreffend, so erinnere ich bloß an den so oft empfohlenen Grundsatz, daß in einer begeisterten Rede die einzelnen Ausdrücke nicht zu sehr zu urgiren sind, namentlich dann nicht, wenn dieselben, so urgirt, mit dem übrigen Inhalte nicht übereinstimmen. Zephanja spricht im ersten Kapitel, wo jener Ausdruck vorkommt, die allgemeine Drohung aus, daß alles vertilgt werden würde — die Menschen sammt ihren Götzen. Wer sollte nun nicht sogleich einsehen, daß der Prophet sagen will: bis zum letzten Rest will ich Baal vernichten.

Mit dieser Annahme soll sich aber die Klage des Propheten, daß man beim Moloch und zugleich bei Jehova schwöre, eben so wenig vertragen, als die Rüge, daß die Priester das Heiligthum schänden und die Gesetze verletzen; auch könne, sagt man, in der ersten Periode von Gesetzen, die täglich in Erinnerung gebracht werden (III. 5.) keine Rede seyn (1).

Man geht von der Voraussetzung aus, daß der Dienst Jehova's neben dem des Moloch der Furcht vor dem frommen Könige zuzuschreiben sey. Aber ich weiß nicht, was zu dieser Voraussetzung berechtigt — der Text wenigstens nicht. Ein solcher Doppelkult hatte einen ganz andern Grund als die Furcht. Verehrung fremder Götter neben Jehova war nämlich der Vorstellungsart der Israeliten gemäßer als Götzendienst mit völliger Beseitigung Jehova's. Wenn die Israeliten fremden Göttern

(1) Jäger a. a. O. S. 11.

huldigten, so thaten sie dies nicht, weil sie Jehova für nichts hielten, sondern weil sie an ihm nicht genug hatten. Sie wollten nicht blos einen, sondern recht viele Beschützer. Darum betete man oft genug, wenn auch der Götzendienst herrschte, Jehova noch an; der Greuel war darum nicht geringer. Aber wenn man auch zugibt, daß die Furcht die Ursache des Doppelkults gewesen sey, die Rede paßt darum doch in die erste Periode. Der König Josia war zu jeder Zeit rechtgläubig; die ihn zunächst umgaben, konnten sich also auch in seinen ersten Regierungsjahren veranlaßt sehen, sein religiöses Gefühl zu schonen, und mit den Lippen Jehova zu bekennen, wenn auch ihr Inneres dem Moloch zugekehrt war.

Eben so wenig ist einzusehen, warum deßwegen, weil der gesetzliche Gottesdienst noch nicht hergestellt war, die Rüge der Priester wegen Gesetzverletzung und Schändung des Heiligthums nicht passen soll. Eben weil der Jehovadienst nicht hergestellt war, verdienten die Priester diese Rüge; nachdem er hergestellt war, gab es dergleichen nichts mehr zu rügen. In den Augen des rechtgläubigen Propheten war Unrecht immer Unrecht, und wenn der ganze Stamm Levi sammt allem Volk seit noch so langer Zeit dasselbe geübt hätte.

Der dritte Einwurf ist aus einer Stelle genommen, die bestritten ist; wir haben diese also näher und im Zusammenhange mit dem zu betrachten, was ihr vorausgeht und was nachfolgt. Der Prophet beginnt Kap. III. mit einer lebhaften Schilderung der unter allen Ständen herrschenden Lasterhaftigkeit (V. 1—4.). Dann fällt er mit den Worten ein: „Jehova aber ist gerecht in ihrer Mitte; er thut kein Unrecht: jeglichen Morgen bringt er sein Recht ans Licht, und fehlet nicht; doch der Ungerechte kennet keine Schaam.“ In allen diesen Absätzen ist von Gottes Gerechtigkeit die Rede entweder in dem Sinne: Alles ist im Lande verdorben und ungerecht, nur Gott ist und bleibt der Gerechte, oder: Alles ist im Lande verdorben und ungerecht, aber Gott ist und bleibt der Gerechte, der kein Unrecht duldet, sondern bestraft. Auch die folgenden VV. 6—8. weisen auf die strafende Gerechtigkeit Gottes hin. In welchem Sinne nun wir die Stelle nehmen, immerhin ist der Ausdruck יוֹם מִשְׁפָּטוֹ gleichbedeutend mit יְהוָה צַדִּיק und לֹא יַעֲשֶׂה עַוְלָה und heißt soviel als: Kein Tag vergeht, an dem er von seiner Gerechtigkeit nicht

Kunde gibt. Von Gesetzen ist in diesem Zusammenhange keine Rede.

§. 62. Inhalt.

In der ersten Rede (I. II.) verkündet Zephanja dem götzendienerischen Lande und seiner Hauptstadt den Untergang, von welchem nur Selbstprüfung, Demüthigung und ernstliche Umkehr zu Gott retten könne. Dann wendet er sich an die benachbarten Völker, die Phönizier und Philister, Ammoniter und Moabiter, ihren an Judas Volk verübten Uebermuth rügend und Vertilgung ankündend. In der zweiten Rede (III.) rügt er wieder die in alle Stände eingedrungene Verworfenheit und Schamlosigkeit, und beschließt die rügenden und drohenden Worte mit Verheißungen einer bessern Zukunft, der Besserung des Volkes, und der Wiederherstellung des Staates.

§. 63. Vortrag.

Zephanja hat seinen Reden den Schmuck, mit welchem ältere Propheten ihren Gedanken Schönheit und Anmuth verliehen haben, nicht gegeben; wir vermissen in seiner Weissagung die erhabenen Schilderungen und lebensvollen Bilder, womit Micha, Joel, Nahum das Herz ihrer Volksgenossen zu gewinnen und zu rühren suchten; selbst die höhere Prosa des Redners hat der Prophet verschmäht. Die Sprache ist correkt.

Die Propheten nach dem Exil.

§. 64. Vorbemerkung.

Die Drohungen, welche einen beträchtlichen Theil der bis jetzt von uns betrachteten prophetischen Vorträge ausmachen, waren in Erfüllung gegangen. Was der gläubige wie der ungläubige Israelit für unmöglich gehalten hatte, war geschehen; der Tempel wurde zerstört, die Einwohner des Landes Juda waren getödtet, oder lebten als Gefangene im Lande ihrer Feinde, und Fremdlinge schalteten über das Reich Davids. Aber auch die Verheißungen der frühern Seher begannen in Erfüllung zu gehen. Die Neigung zum Götzendienste war aus den Herzen der Juden geschwunden und fromme Sehnsucht nach dem Gott Abrahams an deren Stelle getreten. Ein gütiger Fürst hatte den

Juden Rückkehr in das Land der Väter gestattet, eine ansehnliche Schaar war zurückgekehrt, und hatte bereits den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels begonnen. Anhaltende Begeisterung für das patriotische Werk und fortgesetzte Anstrengung in Ueberwindung der Schwierigkeiten hatte das angefangene Werk früh einem erfreulichen Ziele entgegengeführt. Aber die Begeisterung fieng an zu erkalten, die Anstrengung ließ nach. Die Sorge für den eigenen Heerd stimmte den Gemeinsinn herab, und entzog die Hände dem Baue des Tempels. Auf der andern Seite entmuthigten die Klagen der Greise über die Armseligkeit des neuen Tempels in Vergleich mit dem salomonischen, dessen Pracht sie noch gesehen hatten, selbst jene, die bisher standhaft geblieben waren. Nicht minder drückten andere Schwierigkeiten die junge Colonie so schwer, daß sie in Gefahr war, aufgelöst zu werden; unter diesen Umständen hörten die Anstalten zum Baue des Tempels auf.

In diesem für den Fortbestand des jungen Staates so gefährlichen Zeitpunkte erhoben sich die letzten der jüdischen Propheten, dem Strome des Verderbens Einhalt zu thun, und das angefangene Werk zu befördern. Es ist begreiflich, daß die Vorträge derselben sich von denen der frühern unterscheiden mußten. Die Propheten nach dem Exil hatten kein reiches, üppiges, dem Götzendienste ergebenes Volk vor sich, auf deren verstocktes Herz die Kraft und der Schmuck einer schönen, klassischen Sprache eben so wirken sollte, als der Inhalt der rügenden, drohenden und verheißenden Weissagungen; sie hatten es mit einem rechtgläubigen aber lau gewordenen, mit einem schwachen, armen, durch getäuschte Hoffnungen entmuthigten Volke zu thun. Was hätten glänzende Schilderungen, wie wir sie in den Vorträgen früherer Propheten finden, auf das trostlose und für solche Schönheiten längst unempfänglich gewordene Volk für eine Wirkung haben können? Eine klare, leichtfaßliche, schmucklose Prosa war an ihrer Stelle. Durch Hinweisungen auf das Nächste, durch freundliches Zureden, durch kurze aber eindringende und Theilnahme verrathende Ermahnungen, durch vorsichtige Warnungen und Zurechtweisungen konnte allein der schwach glimmende Docht neu genährt, die Selbstsucht gebrochen, die Entmuthigung gehoben und das Gemüth zu begeisternder Hoffnung wieder aufgerichtet werden. Erst dann, wenn eine ferner liegende Zukunft

zu schildern war, konnte sich der Vortrag zur höhern Prosa oder zu rhythmischer Rede steigern, soviel es die eigenen Kräfte der Redner dieser späten Zeit vermochten. Und so, wie sie nach der Natur der Sache bezeichnet worden sind, finden sich wirklich die Vorträge der nacheriliſchen Propheten in Sprache und Inhalt.

K. Haggai.

§. 65. Lebensumstände und Zeitverhältnisse.

Haggai (חַגַּי), von dessen Abkunft und Lebensumständen uns nichts zuverläßiges bekannt ist (1), erhob sein prophetisches Wort erstmals am ersten Tage des sechsten Monats des zweiten Regierungsjahres des persischen Königs Darius Hystaspis unter Serubabel dem Statthalter von Judäa und Josua dem Hohenpriester. Zu dieser Zeit wurden nämlich die Hindernisse gehoben, welche bisher dem Bau des Tempels entgegengestanden hatten, indem der König die deshalb ergangenen Verbote seiner Vorgänger aufhob, und den Juden zum Bau ihres Tempels Unterstützung leisten ließ (Esr. IV. 24. V. 1. VI. 1—12.). Als diese glückliche Wendung der Dinge dennoch die Juden zur Fortsetzung des Tempelbaues nicht genug anzuspornen schien, benützte Haggai eine um die angegebene Zeit eingetretene Landes-Calamität, eine ungewöhnliche Dürre, die durch Selbstsucht lau gewordenen Herzen zu rühren, indem er dieselbe als eine Strafe der Trägheit der Juden bezeichnete. Zum zweiten Male trat er auf am ein und zwanzigsten des siebenten Monats, und zuletzt am vier und zwanzigsten des neunten Monats desselben Jahrs.

§. 66. Inhalt. Vortrag.

Die den Weissagungen eingestreuten historischen Nachrichten trennen dieselben in vier kleine Reden, wovon die erste, wie bereits bemerkt worden ist, die selbstsüchtige Sorge für den eigenen Heerd rügt, und die durch die Dürre entstandene Noth als die Ursache des lau betriebenen Tempelbaues angibt (I. 2—11.) Angehängt ist die Nachricht, daß diese Rede einen solchen Eindruck gemacht habe, daß das gesammte Volk noch in demselben

(1) Die verschiedenen Traditionen über Haggai hat Carpzov gesammelt (Introd. III. p. 423 seq.)

Monate mit großem Eifer den Tempelbau begonnen habe (I. 12—15.). Die zweite Rede sollte die Klagen, daß der gegenwärtige Tempel wie nichts sey in den Augen derer, welche die Herrlichkeit des frühern gesehen hatten, durch die Verheißung beschwichtigen, daß, so klein auch der Tempel in seinem Anfange sey, er doch in kurzer Zeit an Herrlichkeit den ersten übertreffen werde (II. 1—9.) Die dritte, am Tage wo das Volk den Bau wieder begann, gehaltene Rede hat zur Absicht, die Begeisterung durch die tröstliche Aussicht zu erhalten, daß nun alle Unreinigkeit und die dadurch veranlaßte Landes-Noth aufhören und Fruchtbarkeit und Ueberfluß folgen werde (II. 10—19.). Die vierte Rede endlich, die an demselben Tage gehalten wurde, enthält die an Serubabel gerichtete Verheißung, daß ihn Jehova bei der bevorstehenden Umkehr der Reiche unter seinen besondern Schutz nehmen werde (II. 20—23.) (1).

Der Prophet vermag nicht, seine einem warmen Gefühle entströmmenden Ermahnungen und Verheißungen in einer schönen Sprache auszudrücken; anstatt seiner Rede durch gefällige Wendungen Nachdruck zu geben, nimmt er Zuflucht zu Wiederholungen. Zwar hebt sich, wenn Haggai seinen Blick in die Zukunft wirft, der Vortrag, und der Prophet versucht den Rhythmus, aber es bleibt bei dem Versuche. Auch ist die Sprache nicht mehr rein.

Weil die Reden für den Zweck, ein träges und selbstsüchtiges Volk zu einem mit vielen Aufopferungen verbundenen Werk anzuspornen, zu kurz zu seyn scheinen, so vermuthete Eichhorn, wir besitzen blos die Sumarien der ausführlichern Vorträge. Möglich ist dies, nur ist zu bemerken, daß es diesen Reden weniger an Ausführlichkeit als an Gedanken fehlt.

(1) Mir scheint die Ansicht Eichhorns (IV. S. 424.) von dieser letzten Rede, als sey dieselbe eine Antwort auf einige ängstliche Fragen Serubabels was die angekündigte „Erschütterung des Himmels und der Erde“ bedeute, nicht richtig zu seyn; denn einmal war Serubabel mit der prophetischen Sprache seiner Volksgenossen zu vertraut, als daß er den Sinn jener Worte nicht sogleich sollte verstanden haben; dann verkündete Haggai ausdrücklich, daß durch diese politischen Erschütterungen die Pracht und der Glanz des neuen Tempels bedingt sey, eine Verkündung, die weder in der Colonie noch in Serubabel eine Aengstlichkeit erwecken konnte. Die Wiederholung der genannten Weissagung scheint mir daher als Einleitung zu der an Serubabel gerichteten Verheißung zu dienen.

L. Zacharja.

§. 67. Lebensumstände und Inhalt seines Buches.

Zacharja (זְכַרְיָה) ein Sohn Berechja's und Enkel Iddo's (I. 1. 7.), bei Esra, wo ein Mittelglied übersprungen ist, Sohn Iddo's (Esr. V. 1. VI. 14.) war ein Zeitgenosse Haggai's; denn er trat nur zwei Monate später als dieser auf, nämlich im achten Monate des zweiten Jahres des Darius Hystaspis.

Seine Schrift zerfällt in zwei Theile, die sich durch den Vortrag und theilweise durch den Inhalt von einander unterscheiden. Der erste Theil ist in kunstloser Prosa geschrieben, und der Inhalt betrifft lediglich die Zeitumstände, unter welchen der Prophet auftrat, nämlich die Wiederherstellung des Staates und des Tempels. Der zweite Theil, in einem poetischen Style geschrieben, enthält Weissagungen, eine ferne Zukunft betreffend. Nach einer Ermahnung zum Gehorsam trägt der Prophet im ersten Theile acht Gesichte vor, die sich auf die Vollendung des Tempelbaues, das Glück des neuen Staates unter dem gnädigen Schutze Gottes und auf die Bestrafung der bisherigen Unterdrücker beziehen. In zwei Gesichten, vom Reiter auf einem rothen Pferde und von vier Hörnern gibt Zacharias die Verheißung, daß Gott Jerusalems und der Städte Juda's sich wieder erbarmen, sein Haus darin erbauen und das Land segnen werde, diejenigen dagegen, welche zum Unglück geholfen oder dasselbe veranlaßt hatten, züchtigen werde (I. 7—17. 18—21.). — Das Gesicht vom Manne mit der Meßschnur verkündet die Vermehrung des neuen Staates durch die Zurückkunft vieler Gefangenen und die Anschließung der Heiden an Volk und Cult Jehova's (II.). — In dem Gesichte vom angeklagten und losgesprochenen Hohenpriester wird Josua verheißen, daß seine Würde fortbestehen, und daß einst ein Sproß Davids erscheinen und die Schuld des Landes tilgen werde (III.) — Ein goldener Leuchter mit zwei Oelbäumen bezeichnet die Vollendung des Tempels durch die Hand Serubabels (IV.) — Gesicht von der Fluchrolle und dem Epha, die Bestrafung der Raubsucht, des Meineides und der Ungerechtigkeit bezeichnend (V.) — Gesicht von vier Wagen zur Bezeichnung der Rache Gottes an den Feinden. Weissagung von der Ankunft eines Mannes, genannt Sproß, der auf dem Throne ruhmvoll regieren und Priester seyn werde

(VI). Diese symbolischen Gesichte beschließt eine Anrede an das Volk als Antwort auf eine Anfrage, die Fortsetzung der bisher beobachteten Fasttage betreffend, in welcher der Prophet erklärt, daß das Fasten aufhören, dagegen um so mehr die Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit herrschen werde (VII. VIII.).

Der zweite Theil beginnt mit der Weissagung des Untergangs benachbarter feindlicher Staaten, des Glückes und der Sicherheit Juda's, und glücklicher Zeiten unter dem Messias (IX.). — Ermahnung zur Verehrung des wahren Gottes; Verheißung der Zurückkunft der Gefangenen; Ankündigung der Verwüstung des benachbarten Landes (X. XI. 1—3.). — Parabel vom Hirten, der das Volk Gottes weidet (XI. 4—17.). Jerusalem wird von allen Völkern angegriffen aber von Jehova geschirmt. In derselben Zeit wird eine Quelle fließen, die alle Schuld tilgen wird (XII. XIII. 1—6.). — Den Schluß macht eine Weissagung, daß nach großer Drangsal und nach großem Kampf eine herrliche Zeit kommen werde, wo Jehova allein herrscht, und selbst von denen verehrt wird, die wider ihn und sein Volk gestritten hatten (XIII. 7. XIV.).

§. 68. Aechtheit von Kap. IX—XIV.

Man hat diesen Theil dem Propheten Zacharja abgesprochen und für das Produkt einer frühern Zeit gehalten. Den ersten Anlaß zu dieser Ansicht gab die Stelle Matth. XXVII. 9., wo der Evangelist eine dem zweiten Theile Zacharja's angehörige Stelle unter dem Namen des Propheten Jeremia citirt. Wenn gleich leicht ersichtlich ist, daß Matthäus zwei Stellen aus zwei Propheten nahm, und statt beide zu nennen, nur einen nannte, so nahm doch der Engländer Joseph Mede die Sache genauer als sie genommen werden sollte, und zog aus jener Citation den Schluß, daß außer Kap. XI., aus welchem die citirte Stelle genommen ist, auch Kap. IX. und X. dem Propheten Jeremia zuzuweisen seyn dürften (1). Weil Mede seinen in der Citation liegenden Hauptgrund mit noch einigen andern Gründen zu unterstützen wußte, so gewann er Joh. Bridge für seine Meinung (2).

(1) Joseph Mede, Fragmenta sacra ad Matth. XXVII. 9. Compl. Works, Lond., 1664, fol. p. 786—834.

(2) Cf. Bridge epist. ad Lightfoot in Lightfoot Oper. posth. Lond. 1690, fol., p. 200.

Hammond sprach Kap. X. XI. XII. dem Jeremia zu (1); Kidder sodann und Whiston hielten den ganzen zweiten Theil für ein Eigenthum des Jeremia (2). William Newcome, Bischof von Waterfort hielt bloß Kap. XII—XIV. für ein Produkt der Zeit Jeremia's, IX—XI. versetzte er in eine frühere Zeit (3). Beinahe aus denselben Gründen haben auch deutsche Gelehrte den ganzen zweiten Theil dem Zacharias abgesprochen, und waren nur darin uneins, wem sie denselben zuweisen sollten. Flügge, G. F. Seiler, J. D. Michaelis, Bauer, halten den ganzen Theil für das Product einer frühern Zeit, bescheiden sich aber, den Zeitpunkt seiner Entstehung näher bestimmen zu wollen (4). Bertholdt combinirt aus Jes. VIII. 2. daß Kap. IX—XI. von Zacharja dem Zeitgenossen des Jesaja herrühren; XII—XIV. versetzt er in die Zeit kurz vor dem Exil (5). Eichhorn endlich, welcher früher diesen Theil dem Verfasser des ersten vindicirt hatte, hat in der vierten Auflage der Einleitung seine Meinung geändert, und die Entstehung von Kap. IX—XIV. in die Zeiten nach Alexander herabrücken zu müssen geglaubt (6).

Aus dieser in den Ansichten so angesehener Forscher herrschenden Verschiedenheit geht im Allgemeinen hervor, wie wenige Momente das Buch selbst darbietet, aus denen sich die Farbe eines gewissen Zeitalters, dem die bestrittenen Orakel auch nur mit Wahrscheinlichkeit zugewiesen werden könnten, mit Sicherheit

---

(1) Hammond Works, Lond. 1681, fol. Annotat. ad Hebr. VIII. 9.

(2) Richard Kidder, the demonstration of the Messias. Lond. 1700. 8. 2 Vol. — Whiston, Essay towards restoring the true text of the Old Test. Lond. 1722. Propos. III. p. 93.

(3) An attempt towards an improved Version, a metrical arrangement and an explanation of the XII minor Prophets. Lond. 1785, 4. (ad Zach. IX. 1 seqq.).

(4) (Flügge.) Die Weissagungen, welche den Schriften des Proph. Zachariä beigebogen sind, übersetzt und kritisch erläutert. Hamb. 1784. 8. — G. F. Seiler, theol. krit. Betrachtungen neuer Schriften. 1785. 8. Bd. 7. S. 383. — J. D. Michaelis, neue Oriental. und Exeg. Biblioth. Bd. 1. S. 128. — Bauer, Einleit. in's A. T. 3. Aufl. S. 510. —

(5) Einleit. IV. 1722 ff. Auch Hitzig (die zwölf kleinen Prophet. S. 132.) ist geneigt, jener Combination Beifall zu geben; nur würde nach ihm nicht bloß Kap. IX—XI. sondern der ganze zweite Theil, für den er nur Einen Verf. anerkennt, von dem dort genannten Zeitgenossen Jesaja's herrühren. H.

(6) Einleit. IV. §. 605. S. 442 ff.

erkennen ließe; und daß es am Ende doch möglich wäre, daß das Gut, welches man seinem bisherigen Eigenthümer genommen und an Unbekannte vor und nach ihm verschenkt hat, rechtmäßiges Eigenthum Zacharja's ist. Daß wenigstens die Sache des Propheten Zacharja's noch nicht so verzweifelt ist, wie man aus dem Ansehen der so eben genannten Gelehrten schließen möchte, zeigen die nicht minder achtbaren Namen derjenigen, welche für Zacharja in die Schranken getreten sind. Der erste war Carpzov, welcher die Ansicht Whistons zu widerlegen suchte (1). Später vertheidigten Beckhaus, Jahn, Rosenmüller, Hengstenberg und neuerlich auch de Wette die Authentie der bestrittenen Kapitel (2). Den eifrigsten und zugleich geschicktesten Anwalt fand der Prophet an F. V. Köster, welcher in einer ausführlichen Abhandlung die Gründe, welche gegen die Aechtheit des zweiten Theiles geltend gemacht worden sind, geprüft und zu widerlegen gesucht und Gründe für die Aechtheit aufgestellt hat (3).

§. 69. Fortsetzung.

Wenn ich in Erwägung ziehe, wie gut die Sammler der prophetischen Schriften unsers Kanons unterrichtet waren, wem die einzelnen oft so kurzen Aussprüche angehörten, so kommt es mir beinahe unglaublich vor, daß sie sich allein bei einem Propheten sollten getäuscht haben, welcher ihrer Zeit so nahe war, dessen Zeitgenossen sie vielleicht noch fragen konnten, was er vorgetragen habe. Sie verwechselten, sagt man, den Zeitgenossen des Jesaja mit dem Enkel Iddo's. Diese Behauptung hat Beifall gefunden; ich muß ihr den meinigen versagen, und schließe vielmehr daraus, daß die Schrift noch eines Zacharja eines Sohnes Berachja's gedenkt, daß die bestrittenen Weissagungen spätern Ursprungs sind. Die Sammler der Orakel kannten jenen Zacharja

(1) Critica sacra V. T. Lips. 1728, 4. Vol. III. p. 808.

(2) Beckhaus, über die Integrität der prophetischen Schriften des A. Bundes. Halle, 1796. 8. S. 337 ff. — Jahn Einleit. II. 675 ff. — Rosenmüller Schol. (ad Zach. IX. 1.) — Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung ins A. T. Bd. I. S. 361 ff. de Wette, Einleit. 4te Aufl. S. 310 ff. 5te Aufl. 343 ff.

(3) Meletemata critica et exegetica in Zachariae Prophetae Partem posteriorem. Cap. IX—XIV. Goettingae. 1828. 8.

auch, verstanden wohl auch den Sinn des Ausdrucks Jünger Jehova's (Jes. VIII. 16.). Würden sie sich nun nicht beeilt haben, diesem Propheten, einem Zeitgenossen des Jesaja, Micha u. a. unsere Orakel zuzuweisen, wenn sie auch nur die entfernteste Vermuthung gehabt hätten, daß sie sein Eigenthum seyn möchten? Da sie nun diese Vermuthung nicht hatten, sondern diese Orakel dem soviel spätern Enkel Iddo's zuschrieben, so mußte eine sichere Tradition sie belehrt haben, daß dieselben Eigenthum dieses letztern seyen. Dieser Tradition entsprechend ist der Charakter der Sprache dieses zweiten Theiles, der sich von dem der frühern Propheten auffallend unterscheidet. Außer einer bedeutenden Zahl Nachläßigkeiten und Härten in der Construktion (עֵין אָדָם IX. 1., נִשְׁאַר לֵאלֹהֵינוּ IX. 7. אֲסִירֵי הַתִּקְוָה IX. 12., רָבוּ כְמוֹ רָבוּ X. 8., אֶדֶר הַיְקָר אֲשֶׁר יָקַרְתִּי XI. 13., פִּי שְׁנַיִם XIII. 8.) finden sich Ausdrücke, die entschieden der spätern Zeit der hebräischen Literatur angehören (צָבָה st. צָבָא IX. 8., רָאֲמָה st. רָמָה XIV. 10., הֶעֱבִיר XIII. 2. vgl. III. 4., זָוִיתֹ IX. 15. vgl. Ps. CXLIV. 12. Sechsmal kommt der Name Davids, und ist jedesmal דָּוִיד st. דָּוִד geschrieben.) (1).

Daß diese Weissagungen nach dem Exil geschrieben worden sind, zeigt der Umstand, daß der Verfasser eine Sammlung der Propheten bis auf Ezechiel vor sich gehabt hat, indem er sie oft copirte und nachahmte. Deutliche und sichere Zurückweisungen auf ältere Propheten finden sich XIII. 9. vgl. Hosea II. 25.; XIV. 8. vgl. Joel IV. 18.; IX. 12. vgl. Jes. XL. 2.; XIV. 16. vgl. Jes. LXVI. 23.; IX. 10. vgl. Micha V. 9.; IX. 5. vgl. Zeph. II. 4.; X. 3. vgl. Ezech. XXXIV. 17.; XIII. 8 f. vgl. Ezech. V. 12.

Lesen wir beide Theile aufmerksam, so treffen wir zwischen dem Inhalt einiger Reden im ersten Theile und dem Inhalte des ganzen zweiten Theiles eine auffallende Gleichartigkeit. Allgemein zugestanden ist, daß der zweite Theil Weissagungen zukünftiger Begebenheiten enthalte. Diese Begebenheiten sind: a. Züchtigung der Feinde Juda's; b. Stiftung eines neuen herrlichen Gottesreiches; c. Theilnahme der Heiden an der Verehrung Jehova's; d. Heiligkeit des Bundesvolkes und Tilgung der Sündenschuld; e. allgemeines Glück und Ueberfluß; f. große Drangsalen

(1) Köster a. a. O. S. 44.

vor der Erscheinung des Messias. Auch im ersten Theile wirft der Prophet seinen Blick in die Zukunft, und verkündet Ereignisse, die in fernen Zeiten sich zutragen werden. Er deutet sie aber nur in wenigen Worten an. Diese Ereignisse nun sind genau dieselben, welche im zweiten Theile mit Ausführlichkeit und mit allem Feuer prophetischer Begeisterung verkündet werden. Im ersten Theile verkündet der Prophet den Völkern, die zum Unglück Juda's mitgeholfen haben, Jehova's strafenden Zorn (I. 14. 15. VI. 8.). Im zweiten Theile finden wir diese Völker aufgezählt, und ihre Strafe beschrieben (IX. 1—6.). Hängen wir letztere Stelle an die erste, so ergänzen sie einander. — Mit wenigen Worten aber sehr deutlich verkündet Zacharja die Ankunft eines ruhmvollen und herrlichen Priesterkönigs (III. 8. VI. 12. 13.). Dieselbe Weissagung findet sich auch IX. 9—17., und sie unterscheidet sich von der ersten nur durch die reiche Ausführlichkeit, mit der die herrlichen Folgen der Ankunft dieses Königs beschrieben werden. — Daß die Heiden Bürger des neuen Gottesreiches und Verehrer Jehova's werden sollen, verheißt Zacharja II. 15. „Und es werden sich viele Völker zu selbiger Zeit zu Jehova halten und mein Volk werden." VI. 15. „Und Entfernte werden kommen, und am Tempel Jehova's bauen", vgl. VIII. 22. Dieselbe Verheißung finden wir auch im zweiten Theile (XIV. 16. 17.). — Der Verfasser des ersten Theiles sieht im Geiste die Erlösung und Zurückkunft der Gefangenen Israels (VIII. 7. 8.). Eben dasselbe sieht und verkündet der Verfasser des zweiten Theiles (IX. 11. 12. 16. X. 8—12.). — Es ist eine eigene Angelegenheit Zacharja's, sein Volk zu belehren, daß das Bundesvolk entsündigt und heilig werden würde. Er thut dieses nicht blos in drei Gesichten (III. V. 1—4. 5—11.), sondern auch wo er in deutlichem, ermahnendem Tone spricht (VIII. 3.). Nicht weniger deutlich verkündet auch der Verfasser des zweiten Theils diese Entsündigung und Heiligung (XIII. 1—6.). — Allgemeines Glück, Ueberfluß an allem Guten, Ruhe von innen und außen verkündet der Prophet bereits in seiner ersten Anrede (I. 17.), dann III. 10., endlich in seiner letzten Anrede (VIII. 4. 11—16.). Eben so tröstliche Verheißungen enthält der zweite Theil (XIV. 7—11.). — Die in dem ersten Theil enthaltenen Verheißungen beziehen sich meist ausschließlich auf Jerusalem (I. 16. 17. II. 6. 8. 16. III.

2. VIII. 3—5. 8.), oder es wird doch mitgenannt, wenn der Prophet das übrige Land in den Kreis seiner tröstlichen Weissagungen zieht. Dadurch unterscheidet sich Zacharja nicht unmerklich von den ältern Propheten, welche ihr Wort mehr an das gesammte Volk Juda's und Israels richteten. Er that aber dieses, weil es die Zeit- und Localverhältnisse so erforderten; denn die Bewohner Jerusalems hatten bei der Wiederherstellung des neuen Staates die größten Lasten zu tragen und die größten Opfer zu bringen; sie bedurften also vorzugsweise der Ermahnungen und der Verheißungen einer glücklichen Zukunft als Belohnung ihrer Anstrengungen. Aber auch der Verfasser des zweiten Theiles theilt in mehrern seiner Weissagungen diese Eigenheit (IX. 8—12. XII. 2. 3. 5. 6. 8. 9. XIII. 1. XIV. 8. 10—12. 16. 21.).

Wir haben oben gesehen, daß der Verfasser des zweiten Theils Stellen früherer Propheten in seine Vorträge einzustreuen pflegt. Diese Sitte theilt er mit dem Verfasser des ersten Theiles, welcher ausdrücklich sich auf die Aussprüche der frühern Propheten bezieht (I. 4. VII. 7.).

Beweist der Sprachcharakter der Weissagungen und die zurückweisung auf den Propheten Ezechiel, daß der Verfasser des zweiten Theiles nach dem Exil gelebt hat, so beweist auf der andern Seite die Gleichartigkeit und Verwandtschaft des Inhalts beider Theile, daß sie das Product eines Verfassers, nämlich des Propheten Zacharja sind.

Es hat demnach Zacharja die Verheißungen zukünftiger Begebenheiten, welche er seinen Volksgenossen vorzutragen für gut fand, doppelt behandelt; einmal hat er sie mit wenigen Worten angedeutet und seinen Ermahnungen eingestreut; dann hat er sie von diesen getrennt und als für sich bestehende Weissagungen abgefaßt, als solche ausführlich entwickelt und mit dichterischem Schmucke ausgestattet. Zacharja fand es der Lage und Sinnesart des über die nächste Zukunft ungewissen und dadurch ängstlich gewordenen Volkes angemessen, im Anfange seines Auftretens als Prophet, dasselbe nur über diese zu beruhigen, um zur raschern Fortsetzung des Tempelbaues anzuspornen. Die entferntere Zukunft, die messianische Zeit, wollte er nicht ganz übergehen, weil sie das glückliche Gedeihen des neuen Staates verbürgte, deutete sie aber nur an, entweder

weil er das mit der Gegenwart zu sehr beschäftigte Volk für eine ausführlichere Schilderung nicht für empfänglich genug hielt, oder weil ihn die Zeitverhältnisse hinderten, die messianische Zeit in ihrem Anfange und ihren Folgen zu schildern. Wollte er nämlich dieses thun, so konnte er nicht umhin, auch der Drangsale zu erwähnen, welche nach der Verkündigung aller Propheten vor der Erscheinung des Messias kommen würden; aber eben dieses wollte er vermeiden, um das Volk nicht noch mehr zu ängstigen; und daraus erklärt es sich, daß wir im ersten Theile nur Weissagungen freudigen Inhalts finden.

Was aber der Prophet aus den genannten Ursachen nicht öffentlich vortragen wollte, hielt er darum nicht ganz zurück. Er führte später etwa für einen auserlesenen Kreis von Zuhörern oder für eine spätere Generation die im ersten Theile nur angedeuteten Weissagungen aus, wobei ihm die frühern Propheten als Muster dienen konnten. Wenn gleich nun diese Weissagungen nicht zum öffentlichen Vortrag bestimmt waren, so waren sie doch mit großer Vorsicht abzufassen. Jede Weissagung einer glücklichen Zukunft war für die Beherrscher Judäa's, die Perser, mehr oder weniger verletzend, da der Jude eine glückliche Zukunft ohne Unabhängigkeit seines Staates und Vernichtung seiner Feinde und Bedrücker nicht denken konnte. Solche Weissagungen mußten also, sollte der Argwohn der fremden Machthaber nicht erweckt werden, gänzlich unterbleiben, oder so dargestellt werden, daß nur der verständige Jude den Schleyer durchdringen konnte, der des Propheten Wort verhüllte. Zacharja entzog nun den wahren Inhalt seiner Weissagung dadurch dem Blicke der Uneingeweihten, daß er die Vergangenheit in die Zukunft übertrug (1), d. i. daß er erstens statt der damaligen Feinde seines Volkes diejenigen nannte, welche die frühern Propheten bedroht hatten, und ihnen dieselbe Strafe verkündigte, welche an diesen bereits in Erfüllung gegangen war; daß er zweitens die Wiederkehr jenes Zustandes verkündete, unter welchem in den frühern schönen Tagen der königlichen Herrschaft Israel so glücklich war. Diese Darstellung mochte ihm auch darum werth und lieb geworden seyn, als er sich dadurch an die

(1) de Wette a. a. O. Anmerk. f. 5te Ausg. S. 345 f.

Propheten der alten Zeit, mit deren Schriften er so vertraut war, auf das engste anschließen konnte.

Die Erwähnung der Assyrer, Aegypter, Phönizier, Philister u. a. kann also eben so wenig mehr eine Schwierigkeit machen, als die des Königthums und des Hauses Davids. Dasselbe gilt von der Verkündigung, daß kein Götzendienst und kein falsches Prophetenthum mehr seyn werde, was man für einen Hauptbeweis der frühern Abfassung dieser Orakel gehalten hat. Verkündet ja der Prophet schon im ersten Theile, daß Jerusalem die redliche Stadt und Zion der heilige Berg genannt werden soll (VIII. 3.). Wodurch war denn der Berg Jehova's unheilig und Jerusalem die Stadt des Trugs geworden, als durch Götzendienst und falsches Prophetenthum? (1)

M. Maleachi.

§. 70. Zeitverhältnisse

Das Alterthum hatte so wenige Nachrichten über den Propheten Maleachi (מַלְאָכִי), daß man gar geglaubt hat, daß Maleachi nicht sein wahrer Name, sondern nur der Name des Amtes eines unbekannten Propheten, oder Esra's sey (2). Doch dies sind unglückliche Grübeleien über einen Namen, der zufällig zugleich das Amt dessen bezeichnet, der diesen Namen führt, und dessen Lebensgeschichte unbekannt ist.

Besser sind wir über die Zeit und zum Theile auch über die Veranlassung seiner Vorträge unterrichtet. Die angeführte Vermuthung, daß unter Maleachi Esra zu verstehen sey (3), setzt

---

(1) Da die neuesten Gegner der Aechtheit ausser dem, was früher schon gegen dieselbe gelten gemacht wurde, wenig Erhebliches vorgebracht haben (Hitzig beginnt seine Beweisführung mit einer Art Einschüchterung, weiß übrigens die frühern Einreden theils zu vermehren theils zu schärfen; von Ewald's Beweis aber liegt hauptsächlich darin, daß die Weissagung aus frühern Verhältnissen und unter Voraussetzung früherer Entstehungszeit erklärt wird) und dieses sich aus dem Bisherigen wie von selbst erledigt, so scheint es hier nicht nöthig, darauf noch besondere Rücksicht zu nehmen. H.

(2) Carpzov, Introd. III. p. 463.

(3) בְּיַד מַלְאָכִי דְּיִתְקְרֵי שְׁמֵיהּ עֶזְרָא סַפְרָא Jonathan ben Uziel zu Malech. I. 1.

die Tradition voraus, das Maleachi nach Haggai und Zacharja aufgetreten sey, womit die Stelle, die er in der Reihe der Propheten einnimmt, und das Stillschweigen bei Esra IV. 24. V. 1. übereinstimmt. Bestättigt wird diese Zeitangabe durch den Umstand, daß in den Tagen Maleachi's der Tempelbau vollendet war (I. 10. III. 1.). Eine noch nähere Zeitbestimmung glaubte man in der Uebereinstimmung von Maleach. I. 2—5. mit Nehem. I. — II. 10—16. mit Nehem. XIII. 23 ff. und Maleach. I. 6—14. III. 7—12. mit Nehem. XIII. 10 ff. zu finden. In den Tagen Maleachi's nämlich war die jüdische Colonie in so bedrängten Umständen, daß sie den Zweifel aufwarf, ob Gott sein Volk liebe (Mal. I. 2. II. 17.). Die Nachricht von großer Bedrängniß seines Volkes war es aber auch, welche Nehemia bewog, den Fürsten, dem er diente, um die Erlaubniß zu bitten, seinen Brüdern Trost und Hülfe bringen zu dürfen (Neh. I.). — Maleachi beschwert sich bitter, daß die Priester dem Gesetze zuwider mangelhaftes Opfervieh auf den Altar brachten, und daß die Zehnten und Gaben vorenthalten wurden (Maleach. I. 6—14. III. 7—12.). Diesen Zustand der Dinge traf auch Nehemia im jüdischen Lande an, und traf gleich nach seiner Ankunft Vorkehrungen dagegen (Neh. XIII. 10—12.). — Maleachi rügt streng die Untreue der Juden an ihren Weibern, die sie verstießen und an ihrer Stelle ausländische heiratheten (Mal. II. 10—16.). Als Nehemia ankam, hatten viele Juden asdodische, ammonitische und moabitische Weiber, die Nehemia erst nach Anwendung sehr harter Maßregeln entfernen konnte (Neh. XIII. 23 ff.). Aus dieser Uebereinstimmung schließt man, daß Maleachi ein Zeitgenosse Nehemia's und wohl ein Gehülfe desselben bei seinen Unternehmungen gewesen sey. Und groß ist gewiß die Uebereinstimmung. Dennoch halte ich diesen Schluß nicht für richtig, und glaube, daß Maleachi kein Zeitgenosse Nehemia's gewesen sey, daß wenigstens der Prophet nicht zu der Zeit in Jerusalem geweissagt habe, als Nehemia daselbst war. Ich schließe dieses aus folgendem: Das Ungemach der Juden zur Zeit Nehemia's bestand darin, daß Jerusalem zum Theil zerstört und seine Thore verbrannt waren (Neh. I. 3. II. 3. 17.). Die Ursache des betrübten Zustandes der Colonie und des Kleinmuthes des Volkes, zur Zeit als Maleachi auftrat, war eine große Unfruchtbarkeit, entstanden aus Raupenfraß und Mangel an Regen

(Mal. III. 9—11.). Von Zerstörung der Stadt weiß er nichts, so wie Nehemia nichts von Unfruchtbarkeit weiß. Wollte man entgegnen, Maleachi sey während der zweiten Anwesenheit Nehemia's in Jerusalem gewesen, so behaupte ich, daß, auch eine zweite Anwesenheit zugegeben, Maleachi auch während dieser nicht geweissagt habe. In den Tagen Nehemia's, und nach der gewöhnlichen Annahme bei seiner zweiten Ankunft im Lande Juda, hatte das Gesetz von Heiligung des Sabbats so sehr an seinem Ansehen verloren, daß die Juden an diesem Tage die Kelter traten, Garben nach Hause brachten, Esel mit Wein-Trauben, Feigen beladen nach Jerusalem trieben (Neh. XIII. 15.). Mit Ausführlichkeit schildert und rügt Maleachi die Fehler und Gesetzesübertretungen seiner Volksgenossen, aber von Sabbatsschändung weiß er nichts; so tief wie zu Nehemia's Zeit war also in seinen Tagen das jüdische Volk nicht gesunken. Daraus folgt, daß der Prophet nicht mit Nehemia zu Jerusalem gewesen ist. In welchem Zeitpunkte nun Maleachi geweissagt habe, ist kaum zu bestimmen; der vom Propheten geschilderte Zustand des Volks macht es mir wahrscheinlich, daß dies kurz vor dem Eintreffen der zweiten Colonie unter Esra geschehen sey.

Die Veranlassung zu den prophetischen Vorträgen war wie es scheint diese: Die Juden sahen nicht nur die Hoffnungen, daß ihre Anstrengungen beim nun vollendeten Tempelbau mit dem Eintritt eines glänzenden Zustandes ihres neuen Staates würden belohnt werden, unerfüllt, sondern sie sahen sich auch noch durch Drangsale aller Art, unter andern durch eine mit Raupenfraß verbundene verheerende Dürre in eine höchst klägliche Lage versetzt. Das sinnliche Volk verfiel deshalb in Kleinmuth, und erlaubte sich höchst strafbare Aeusserungen, als: „Was nützt es Gott zu dienen und seine Gebote zu halten?" — „Die Frevler sind glücklich zu preisen, denn ihnen geht es wohl, sie versuchen Gott und bleiben gerettet." Eine Folge dieser Gemüthsstimmung war, daß der Dienst Jehova's lau betrieben wurde, daß das Volk Zehnten und Gaben vorenthielt, die Priester schlechte Opfer brachten, die Männer zugleich ihre Weiber entließen und ausländische nahmen. Es war hohe Zeit, daß dem verblendeten Volke die Augen über diesen gefährlichen Zustand geöffnet wurden. Der Prophet Maleachi that dies.

§. 71. Inhalt und Vortrag.

In sechs kurzen Reden sucht der Prophet dem Volke seine verkehrte und sträfliche Gemüths- und Lebensart vor Augen zu legen und den Weg zu weisen, auf dem es von den Uebeln befreit werden könne, über die es sich so frevenlich beklage. Aus dem Schicksale des Brudervolkes der Edomiter beweist der Prophet den Juden die Unrichtigkeit ihrer frevelhaften Klage, daß sie Jehova nicht liebe (I. 2—5.). Dann wendet er sich in seiner Strafrede an die Priester, hart rügend die Entweihung des Bundes Levi's und die Entheiligung des Tempels und Altars durch schlechte Opfer (I. 6—II. 9.). — Rüge der Ehescheidungen und der Ehen mit fremden Weibern ist der Inhalt der dritten Rede (II. 10—16.). — In der vierten Rede verheißt Maleachi den Messias als denjenigen, welcher eine Läuterung vornehmen werde unter Priester und Volk, Gericht haltend über alle Frevelthaten (II. 17—III. 6.). — Die Vorenthaltung des Zehntens rügt er III. 7—12. und bemerkt, daß der an Gott begangene Betrug der Grund des Fluches sey, der auf den Juden laste. Endlich verkündet er Bestrafung der wider Gott frevelhaft Redenden und Belohnung der Gottesfürchtigen am Tage, wo der Messias, durch Elia angekündet, erscheinen werde (III. 13—IV.).

Maleachi ist der Zeit nach der letzte der hebräischen Propheten, nicht aber dem Vortrage nach. Seine Sprache verräth zwar überall den Charakter seiner Zeit; sie ist prosaisch, unbeholfen und arm in Wendungen; doch übertrifft er Haggai an Kraft und Nachdruck der Rede, Neuheit der Gedanken, Anlage der Bilder, von denen manche wahrhaft groß und originell sind.

Zweiter Abschnitt.

Die Poetischen Bücher.

Erstes Kapitel.

Das Buch Hiob.

§. 72. Inhalt.

Das Buch Hiob besteht aus drei dem Umfange und der Sprache nach sehr verschiedenen Theilen: einem Prologe, einer Unterredung zwischen einem Unglücklichen und einigen seiner Freunde, und einem Epiloge. Der in prosaischer Rede abgefaßte Prolog erzählt das glänzende Glück Hiobs, eines Mannes im Lande Uz, das Wohlgefallen Gottes an seiner Tugend und Frömmigkeit, dann sein Unglück. Gott preist nämlich in einer Versammlung im Himmel Hiobs Rechtschaffenheit; dem widerspricht Satan, und erklärt sie für eigennützig, die eine schwere Prüfung nicht bestehen würde. Sofort wird Satan bevollmächtigt, Hiob der Prüfung zu unterwerfen, und dieser zuerst seiner Habe, dann seiner Kinder beraubt, und endlich mit dem Aussatze geschlagen. Dieses Unglück erregt das Mitleid dreier Freunde, die herbeieilen, den Freund zu trösten, beim Anblicke desselben aber verstummen, bis, nach sieben Tagen und sieben Nächten, Hiob das Stillschweigen bricht, und die Unterredung beginnt (Kap. I. II.). Der Unglückliche verwünscht den Tag und die Stunde, die ihm das Leben gab (III.). Einer der Freunde, Eliphas aus Theman, nimmt das Wort und entgegnet, es sey unbegreiflich, wie Hiob, der doch sonst Unglückliche durch seinen Zuspruch aufgerichtet habe und seiner Unschuld sich bewußt sey, in solche Verwünschungen ausbreche, da nach Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit der Rechtschaffene nie zu Grunde gehen könne; Hiob möge daher in seinem Leiden demuthsvoll sich zu Gott wenden, und er werde wieder zum höchsten Lebensglück gelangen (IV. V.). Hiob vertheidigt seinen Unmuth durch die Größe seiner Leiden, beschwert sich über die Härte und Treulosigkeit seiner Freunde und bittet Gott, ihn, seinem Ende ohnehin schon nahe, nicht ganz zu Grunde zu richten, sondern in Ruhe zu lassen (VI. VII.).

Bildad der Schuchite beginnt seine Rede. Er nennt Hiobs Klage frech, da nach der Erfahrung der Vorzeit nur der Lasterhafte untergehe, der Fromme hingegen, wenn er auch durch begangene Fehler eine Zeitlang von Gott verlassen werde, bei Reue und Besserung wieder glücklich werde; Hiob möge sich daher gebessert zu Gott wenden, und dieser werde ihm wieder sein voriges Glück schenken (VIII.). Hiob antwortet: Mit Gott könne freilich der schwache Mensch nicht ins Gericht gehen, um seine Unschuld darzuthun, aber vor einem mindermächtigen würde er sie beweisen; in dieser Lage bleibe ihm nichts übrig, als seiner Klage freien Lauf zu lassen, und Gott nur um die Gunst zu bitten, daß er ihn, wenn doch seine Vernichtung beschlossen sey, die noch übrigen Tage seines Lebens in Ruhe lasse (IX. X.).

Entrüstet über solche Reden tritt Zophar mit der Behauptung auf, daß Hiob mit Recht leide, weil er ein Sünder sey, und zwar ein solcher, daß er, würde ihm Gott die Tiefen seiner Weisheit offenbaren, erkennen müßte, daß Gott sich noch gnädig gegen ihn bewiesen habe; zu Gott soll also Hiob flehen und die Sünde entfernen, und er werde wieder bessere Tage sehen (XI.). Mit Klagen über den Spott seiner Freunde eröffnet Hiob seine Rechtfertigung. Gegenwart und Vergangenheit beweisen das Gegentheil von dem, was Zophar behaupte; wohl wisse auch er, daß Gott weise und allmächtig sey; unverständig seyen also die Reden seiner Freunde und strafbar vor Gott, weil dieser eine solche heuchlerische Vertheidigung seiner Handlungsweise mißbilligen müsse. Möchte Gott nur so lange als er spräche, seiner Majestät sich begeben, und ihm seine Qualen nehmen, damit er die Beweise seiner Unschuld darlegen könnte. Jedenfalls sollte Gott den hinfälligen und geplagten Menschen nicht so strenge richten, und bei der Kürze seines Lebens, in das er, einmal durch den Tod davon getrennt, nie mehr zurückkehre, seine wenigen Tage nicht verbittern (XII—XIV.).

Zweite Unterredung. Durch die kühnen Reden Hiobs nun auch unmuthiger geworden, beginnt Eliphas seine zweite Wechselrede mit dem Satze, daß Hiob durch seine eigenen Reden verurtheilt werde, und tritt der Behauptung seiner beiden Freunde bei, daß nur die Gottlosen unglücklich seyen (XV.). Hiob beschwert sich über seine Freunde, daß sie, anstatt sein unverdientes schweres Leiden zu mildern, dasselbe durch ihre bitteren Worte

nur noch mehr steigern, und wünscht vor seinem Tode nur noch, daß seine Unschuld offenbar werden möchte vor der Welt, denn daß Gott im Himmel sie kenne, davon sey er überzeugt (XVI. XVII.).

Bildad wiederholt die Behauptung, daß die Gottlosen unglücklich werden, und führt sie nur weiter und mit größerm Ungestüme aus (XVIII.). Es sey ungerecht, erwiedert Hiob, aus seinem Leiden wiederholt schließen zu wollen, daß er gerecht leide. Er sey seiner Unschuld sich bewußt, und müsse auf der Ueberzeugung bestehen, daß ihm Gewalt angethan werde; indeß lebe er der Hoffnung — so stark sey das Gefühl seiner Unschuld — daß Gott noch als sein Richter erscheinen werde (XIX.).

Daß des Gottlosen Glück, auch das glänzendste, nur von kurzer Dauer sey, und bald in das bitterste Elend übergehe, ist Zophars kränkende Antwort (XX.). Diese Behauptung, erwiedert Hiob, sey falsch, und werde von jedem an der Straße vorbeiziehenden Wanderer widerlegt. Gott theile Glück und Unglück nach eigener, den Menschen unergründlichen Einsicht aus (XXI.).

Dritte Unterredung. Beharrend bei dem schon so oft bestrittenen Grundsatze vom Glücke der Frommen und dem Unglücke der Frevler, indem Glück und Unglück von Gott nicht um seinetwillen verhängt werde, ermahnet Eliphas den unglücklichen Hiob, durch Besserung und Demuth Aussöhnung mit Gott und damit ein besseres Loos zu suchen (XXII.). Nichts bleibe — antwortet Hiob — bei dieser Hartnäckigkeit seiner Freunde übrig, als der wiederholt ausgesprochene Wunsch, vor dem Throne Gottes seine Unschuld beweisen zu dürfen; denn auf der Erde, dieses beweise namentlich die Erfahrung von der Bedrückung der Armen, sey kein Verhältniß zwischen Tugend und Lohn, Laster und Strafe, und dürfe vom letztern auf das erste nicht geschlossen werden (XXIII. XXIV.).

Es sey vermessen, sagt Bildad, wenn der unmächtige und sündhafte Mensch mit dem Allmächtigen rechten wolle (XXV). Seines Gegners hartes Wort treffe ihn nicht, erwiedert Hiob, und besser noch vermöge er die Allmacht der Gottheit zu zeigen (XXVI.).

Die drei Freunde Hiobs antworteten nicht mehr; dadurch ermuthigt, überläßt sich dieser nun frei und ungestört seiner Rede. Feierlich betheuert er, daß er sich keiner Schuld bewußt sey. Aller-

dings sey es wahr, daß der Gottlose bestraft werde; desto unbegreiflicher sey es, daß auch er, der Schuldlose, leiden müsse. Er preist sodann die Weisheit, die nur bei Gott zu suchen sey, bei den Menschen aber in der Gottesfurcht bestehe (XXVII. XXVIII). Indem nun Hiob zum Schlusse seiner Rede eilt, wirft er voll Wehmuth seinen Blick zurück auf den beneidenswerthen Zustand seiner frühern glücklichen Tage, und vergleicht ihn mit seinem gegenwärtigen Elend, welches für ihn um so unerträglicher sein müsse, da er so rein und tugendhaft gelebt habe. Möchte ihm doch, ist der Schluß der Klage, Gott Gehör geben, damit seine Unschuld an den Tag käme (XXIX—XXXI.).

Ein neuer Kämpfer, Elihu, der Busite, tritt auf, entschuldigt sich in einer breiten Rede, daß er, noch ein Jüngling, in den Streit alter und erfahrner Männer sich mische; richtet dann seine Rede an Hiob, ihn belehrend über den Zweck der Leiden, und tadelnd, daß er sich für unschuldig halte. Vermessene Lästerung sey die Klage Hiobs, daß Gott ungerecht mit ihm verfahre; gerade in der Züchtigung Hiobs, so wie überhaupt in der parteilosen Behandlung der Hohen und Niedern liege der sicherste Beweis der Gerechtigkeit Gottes, die denn auch daraus hervorgehe, daß der Mensch der Gottheit weder durch seine Tugend nützen, noch durch sein Laster Schaden könne. — Warum Gott die Klagen der Menschen nicht höre, habe ganz andere Ursachen als die von Hiob angeführten. Nie segne Gott die Frevler mit Glück, nie verhänge er über die Frommen Unglück; und sende er den Menschen auch Leiden, so geschehe es, um sie vom Bösen abzubringen; demnach stehe es in der Macht des Menschen, sich vom Unglücke zu befreien. Dieses möge Hiob beherzigen und demüthig zu Gott flehen, anstatt mit ihm rechten zu wollen. Mit einer Beschreibung der Größe und Allmacht Gottes beschließt endlich Elihu seine Rede (XXXII—XXXVII.).

Was Hiob so lange gewünscht hatte, trifft ein; Gott erscheint im Sturme, aber nicht um mit Hiob zu rechten, und die Beweise seiner Unschuld sich vorlegen zu lassen, sondern ihm seinen Trotz zu verweisen, und ihn zur Erkenntniß der Nichtigkeit seiner Weisheit zu führen. Zu diesem Ende schildert Gott die Wunder der Allmacht und Weisheit, die in der die Menschen überall umgebenden Natur sichtbar sind, und fordert Hiob zur Antwort auf, ob er sie begreife, und, wenn nicht, ob er noch gesonnen sey,

tadelnd mit dem Allmächtigen zu rechten. Hiob gesteht reuig ein, daß er zu gering sey, um etwas erwiedern zu können, und daß er von nun an seine Hand auf den Mund lege. Gott fährt fort, die Werke seiner Macht und Weisheit zu schildern. Abermals gesteht Hiob, daß er ohne hinlängliche Einsicht über die den Menschen unbegreiflichen Fügungen der göttlichen Weisheit geurtheilt, und seine Vermessenheit in Staub und Asche bereue (XXXVIII—XLII. 7.)

Ein in prosaischer Rede abgefaßter Epilog gibt uns Nachricht, das Gott die thörichten Reden der Freunde Hiobs getadelt, und diesen nur aus Rücksicht auf die Fürsprache Hiobs vergeben habe; daß endlich Gott diesem seinen Verlust doppelt ersezt habe (XLII. 7—16.).

Dieses ist das Gerippe einer Schrift, deren Schönheit jeden entzückt und in Bewunderung sezt, welcher sie liest und genießt; deren hohe Vollendung sie in die Reihe der Meisterwerke sezt, die uns das Alterthum überliefert hat, sie manchem überordnet, wenn wir bedenken, daß es ein einzelner Satz ist, der besprochen wird, und dennoch mit diesem Reichthum von Gedanken, dieser Fülle der erhabensten Schilderungen und Malereien, dieser Anmuth und diesem Glanz der Sprache behandelt worden ist.

§. 73. Das Buch Hiob ist ein Dichterwerk.

Noch nicht lange gehörte es zu den Aufgaben der biblischen Einleitung, zu untersuchen, ob dieses Werk Geschichte oder Poesie sey. Gegenwärtig ist ihr diese Aufgabe erlassen, denn die Untersuchung ist geschlossen, und unbestritten steht das Resultat da, daß das Buch Hiob ein Dichterwerk sey. Jeder, der das Werk liest, findet sogleich, daß die Unterredungen im regelmäßigsten und vollendetsten Parallelismus dahin fließen, in einer Form also abgefaßt sind, welcher die Menschen im täglichen Leben sich nicht bedienen, und gewinnt daraus die Ueberzeugung, daß dieselben nicht minder das Kunstwerk eines Dichters sind, als die Tragödien des Sophokles, die Aeneide Virgils oder die Messiade unsers Klopstock. Wäre aber auch der Vortrag weniger reich an Kraft, Schmuck und Rundung, die Sprache weniger wohlklingend, originell blühend, der Rhythmus weniger vollendet, mit einem Worte die Darstellung weniger poetisch; er hielte das Buch dennoch für ein Dichterwerk; denn bald entdeckt

er, daß diese Reden nicht zufällig entstanden sind, sondern daß sie nach einem weisen Plane angelegt und durchgeführt sind; er sieht, daß der Verfasser ferne von dem Gedanken war, über ein Gespräch zwischen einem Unglücklichen und einigen seiner Freunde Bericht zu erstatten, sondern daß er das Zwiegespräch bloß als Mittel wählte, eine Lehre von hoher Wichtigkeit von allen ihren Seiten zu entwickeln.

Selbst den Inhalt des Prologs und Epilogs, wenn gleich in gemeiner Sprache abgefaßt und alles dichterischen Schmuckes ermangelnd, erkennt der aufmerksame Leser sogleich für das, was er ist, für eine Fiction, und für das Mittel, theils den Grund der schweren Klagen, mit welchen Hiob die Wechselrede beginnt, begreiflich zu machen, theils das Ganze für das Gemüth der Leser wohlthuend zu schließen. Läßt nämlich die Beschaffenheit der im Prologe vorkommenden Zahlenverhältnisse freie Fiction vermuthen, so erhebt das, was der Verfasser von der Versammlung im Himmel erzählt, die Vermuthung zur Gewißheit. Eben so verhält es sich mit dem Inhalte des Epilogs, die Wiederherstellung Hiobs betreffend (1).

Diese Ansicht ist nicht erst von gestern her; sie herrschte schon in alter Zeit bei Juden und Christen. Im Talmud sprechen jene unumwunden die Ueberzeugung aus, daß Hiob keine historische Person, und das seinen Namen tragende Buch ein Maschal, ein Lehrgedicht sey (2). Maimonides theilt zwar diese Ansicht nicht, behauptet indessen doch, daß die Verhandlung mit dem Satan und die Ueberantwortung Hiobs an denselben ein Maschal sey (3). Wie die Christen dachten, sagen uns die apostolischen Constitutionen, in welchen das Buch Hiob zu den philosophischen und poetischen Büchern gerechnet wird (4). Eben so hielt Junilius das ganze Werk für eine freie Fiction (5).

---

(1) Eichhorn, Einleit. V. S. 118 fg. Jahn, Einleit. II. 3. S. 752 fg. Sandbüchler, Erläuterungen der biblischen Geschichte. I. S. 88. fg.

(2) איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה Baba Bathra. fol. 15. c. 1.

(3) More Nebochim P. III. C. 22.

(4) Constit. apost. L. I. C. 6.

(5) De partibus divinae legis.

§. 74. Demselben liegt aber eine historische Thatsache zu Grunde.

Eine andere Frage ist es aber, ob nicht ein Mann Namens Hiob in alter Zeit gelebt habe, der seiner Tugend, seines Ansehens und Reichthums, wie seiner Unglücksfälle wegen berühmt war, und darum vom h. Dichter gewählt wurde, an seinen außerordentlichen Schicksalen die Lehre, die er zu entwickeln sich vorgenommen hatte, anschaulich zu machen. Diese Frage, scheint es mir, dürfte eher bejaht, als verneint werden. Es war erstlich in der alten Welt nicht Sitte der Dichter, die Helden ihrer Werke zu erdichten, sondern solche Personen zum Gegenstande ihrer Gesänge zu wählen, welche vor alter Zeit gelebt hatten, und der Nachwelt ihrer Thaten oder Schicksale wegen im Andenken geblieben waren; so bei den griechischen und lateinischen Epikern und Tragikern, so bei den Arabern. Zweitens war es für die geneigte Aufnahme des Buches Hiob und für den Eindruck, den der Verfasser mit diesem Werke beabsichtigte, fast nothwendig, daß Hiob den Lesern bereits bekannt, und wegen etwas Außerordentlichem bekannt war. Endlich war es Ueberzeugung der alten Zeit, daß Hiob eine historische Person sey; und ich wüßte nicht, was uns berechtigte, dieselbe für falsch zu halten. Zweimal erwähnt Ezechiel des Hiob (XIV. 14. 20.) und führt ihn mit Noa und Daniel als ein Muster der Gerechtigkeit auf. Daß die ägyptischen Juden die Ansicht der Talmudisten nicht theilten, sondern Hiob für eine historische Person hielten, beweist der Schluß der alexandrinischen Uebersetzung des Buches Kap. XLII. 18. (1).

Aus diesen Gründen haben denn auch die angesehensten Gelehrten angenommen, daß das Buch ein Dichterwerk, die Hauptperson aber, deren Glück und Unglück darin geschildert wird, historisch sey. Von den ältern nahmen dieses an Franz Vavassor, ein gelehrter Jesuit, und Verfasser eines schätzbaren Commentars über Hiob (2); Daniel Huetius, Bernard Lamy,

(1) Mit dieser Ansicht stimmte es allerdings nicht überein, daß der Name אויב ein symbolischer sey, aber es ist ja nur eine wenig begründete Vermuthung der neuern Zeit, daß er dies sey.

(2) Jam vero, si cui videtur argumentum, quod omnino subest, vel amplificatum esse oratorie, vel poetice depictum, vel tractatum quoquo

Dupin und Richard Simon (1); unter den neuern Eichhorn, Jahn, Sandbüchler, Dereser, Rosenmüller, Justi (2).

Dabei aber hat man sich vor der Vorstellung zu hüten, als hätte der Dichter einen gegebenen historischen Stoff poetisch behandeln wollen. Ihm war nicht darum zu thun, eine Lebensbeschreibung Hiobs zu geben, oder, wie man so oft irrig angenommen hat, seine Geduld, die in den Reden ganz verschwindet, zum Muster vorzulegen. Er hatte einen unendlich höhern Zweck vor Augen, als bloß dieses; und die Reden, der Haupttheil des Werks, sind eine vollkommen freie Fiction, oder die äußere Form, die der Dichter wählte, um die vorzutragende Lehre in ihrer Allseitigkeit und mit Schönheit und Anschaulichkeit zu entwickeln.

§. 75. Sinn des Gedichtes.

Welches nun die Lehre sey, welche der h. Dichter vorzutragen sich vorgenommen hat, zu ermitteln, kann nicht schwer seyn, denn sie liegt im Werke deutlich zu Tage. Mit schweren Klagen über ein großes Unglück beginnt Hiob die Unterredung. Jegliches Unglück macht sich der Mensch selbst, denn es ist nur eine nothwendige Folge begangenen Unrechts; macht er dieses wieder gut, so verschwindet auch jenes; Hiob möge also seine Klagen mäßigen, und mit dem Vorsatze, sich zu bessern, sich zu Gott wenden, der ihn wieder begnadigen werde: dieses ist die Antwort und der Trost der Freunde Hiobs. Dieser entschuldigt seinen Unmuth mit der Größe seiner Leiden, und läugnet, daß der ausgesprochene Grundsatz auf ihn eine Anwendung habe, indem er sich keines Unrechts bewußt sey. Dieses bestreiten die Freunde mit Heftigkeit, sie beharren bei dem Satze, daß die Rechtschaffenen glücklich, die Gottlosen unglücklich seyen, und berufen sich deß-

---

modo figurate, non invitus concesserim: quod res ipsa manifeste evincit: neque enim, credo, ut cetera omittam, miseri dum lugent, sic ordinate lugent et artificiose, ut lascivire in mala et ornare miserias velle suas videantur. Praef. ad commentar. sup. L. Jobi.

(1) Huetius, demonstrat. evang. Prop. IV. §. 4. 24. — R. Lamy, Proleg. sur la Bible. P. I. L. I. Ch. 3. §. 10. — R. Simon, Histoire critique d. V. T. L. I. Ch. VIII. pag. 58. — Dupin, diss. prelim. ad biblioth. Script. Ecclesiast. p. 12.

(2) Eichhorn a. a. O. S. 122. — Jahn a. a. O. S. 763. — Sandbüchler a. a. O. — Dereser, Uebersetz. Einleit. §. 3. — Rosenmüller, Schol. in Job. — Justi, Siona.

halb auf geheime Offenbarungen, auf die Lehre der Vorwelt und die tägliche Erfahrung. Durch den hartnäckigen und unfreundlichen Widerspruch seiner Freunde, so wie durch seine anhaltenden Leiden aufs höchste gereizt, behauptet Hiob das Gegentheil, und beruft sich ebenfalls auf die Aussagen der Vorwelt, die tägliche Erfahrung, und — als schlagendsten Beweis — auf sein eigenes Schicksal. — Nachdem Hiob, durch das Stillschweigen seiner Gegner etwas milder gestimmt, wieder eingelenkt und wenigstens einen Theil des von seinen Freunden vertheidigten Satzes zugegeben hatte, bringt Elihu die Streitfrage wieder vor, ohne sie entscheiden zu können. Die Gottheit endlich, auf keinen der Streitpunkte eingehend, bestürmt Hiob mit Fragen über seine Einsicht in die Erscheinungen der ihn täglich umgebenden Natur, und über sein Zuthun zum Daseyn und Wirken der Wunder der Schöpfung, und treibt ihn damit zum Geständniß seiner Ohnmacht und seiner Kurzsichtigkeit in Beziehung auf die Kräfte und Gesetze der sichtbaren Welt.

Tugend und Laster, Glück und Unglück, und ihr Wechselverhältniß, oder die Gesetze der moralischen Weltordnung sind also der Gegenstand der Untersuchung, und, insofern in den Reden Jehova's die Lösung gesucht werden muß, ist das Resultat derselben: Wie der Mensch die Gesetze der sichtbaren, ihn täglich umgebenden Erscheinungen nicht kennt, so kennt er auch die Gesetze der unsichtbaren moralischen Weltordnung nicht, und ihm steht daher kein Urtheil über die Wege Gottes in der Regierung der Welt und über die Vertheilung der menschlichen Schicksale zu. Bekenntniß der Unwissenheit, demüthiges Hingeben in Gottes weisen Rath ist alles, was dem Menschen gegenüber dem Allweisen und Allmächtigen zukommen kann.

Diese Untersuchung ist auch Gegenstand der Psalmen **XXXVII** und **LXXIII.**, sie ist aber nicht ganz auf dieselbe Weise wie im Buche Hiob zu Ende geführt, indem im erstern Ps. der Grundsatz festgehalten ist, daß die Gottlosen am Ende unglücklich, die Tugendhaften glücklich werden; die Zweifel, welche im letztern Ps. aufgeworfen sind, durch die Hoffnung beschwichtigt werden, daß Gott den Frommen im Himmel beglücken werde. Auch unterscheidet sich unser Buch von den Psalmen durch die dramatische Form, durch welche es sich der griechischen Tragödie nähert (1).

(1) Vgl. de Wette Einleit. S. 409. und die daselbst angeführten Schriftsteller.

§. 76. Scene des Buchs.

Hiob war ein Bewohner des Landes Uz. Der Name Uz kommt in der Bibel öfter vor, als Manns- oder Stammes-Name, und als Name eines Landes. Als Stammes-Name findet er sich 1 Mos. X. 23. XXII. 21. XXXVI. 28. Nach der ersten Stelle ist Uz ein Sohn Arams; nach der zweiten ein Sohn Nachors, des Bruders Abrahams, und nach der dritten ein Sohn Disans, eines Fürsten der Horiter im Lande Seir. Offenbar ist es jedesmal ein anderer Uz, und die Frage über das Land, dem der Hiob unsers Buches angehörte, wird durch diese Stellen nicht beantwortet. Wir sind also auf jene Stellen beschränkt, in welchen Uz ein Land bezeichnet. Diese sind Jerem. XXV. 20. und Klagel. IV. 21. Jeremias reicht den Taumelbecher Jehovas allen Völkern und Königen, zu welchen ihn Jehova gesandt hat. Er beginnt mit Juda, und wendet sich dann zu den Heiden; der erste ist der König von Aegypten, dann folgen die Könige von Uz, Philistäa, Edom, Moab, Ammon, Tyrus, Sidon, Arabien u. s. w. Nach dieser Aufzählung liegt Uz zwischen Aegypten und Juda, und indem dasselbe von Edom unterschieden wird, im Osten von diesem Lande, und im Südosten von Juda. Oestlich von Moab oder Ammon können wir Uz nicht suchen, da die Beschaffenheit des Landes den Ackerbau nicht zuläßt, der doch nach Kap. I. zum Reichthume Hiobs gehörte. In die Nähe Edoms versetzt Uz auch die zweite Stelle: „Freue dich Tochter Edoms, die du wohnest im Lande Uz," nach welcher Uz ein Theil Edoms oder eine Colonie von diesem ist. — Ziehen wir sodann die Landesgebiete in Betracht, aus welchen die Freunde Hiobs gekommen waren, so werden wir wieder in die genannte Gegend geführt. Eliphas war aus Theman, einer berühmten Stadt in Edom (Amos I. 12.); Zophar war eine Naamathite (הַנַּעֲמָתִי), Naama (נַעֲמָה) war aber eine Stadt des südlichen Theiles des Stammes Juda (Jos. XV. 41.). Schuach, das Stammland Bildads, gehörte zu Arabien, denn Schuach, ein Sohn Abrahams und der Ketura (1 Mos. XXV. 1. 2.), lebte in Arabien (V. 6.). Elihu war ein Busite aus dem Stamme Ram. Da Ram als Geschlecht angegeben und von Bus unterschieden wird, so bezeichnet letzteres das Gebiet, wo Elihu's Wohnsitz war; Bus aber war nach Jer. XXV. 23. in Arabien. Haben wir auch auf den schon angeführten Nachtrag der Sieben-

zig zu ihrer Ueberſetzung des Buches Hiob kein Gewicht zu legen, ſo bleibt doch die geographiſche Notiz: ἐν μὲν γῇ κατοικῶν (Ἰὼβ) τῇ Αὐσίτιδι, ἐπὶ τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας ſchätzbar, indem ſie uns zeigt, daß man ſchon in alter Zeit das Stammland Hiobs in jene Gegend verſetzte, auf welche unzweideutige Stellen der Bibel ſelbſt hinführen.

Hiob war demnach ein reicher Emir der ackerbauenden Araber, und bewohnte die einſt fruchtbare und quellenreiche Gegend ſüdöſtlich vom todten Meere und dem Gebirge Seir zwiſchen Idumäa und dem wüſten Arabien.

Andere halten Uz für den nördlichen Theil von Arabia deserta gegen Meſopotanien zu (1), weil 1) nach 1 Moſ. XXII. 21. Uz ein aramäiſches Land ſey; weil 2) nur nach dieſer Annahme Uz ſo in die Nähe der Chaldäer und Sabäer gerückt werde, daß ſie gleichzeitig in Hiobs Gebiet einfallen können; weil endlich 3) Hiob ein Morgenländer genannt werde, welche Benennung vorzugsweiſe von den Arabern gebraucht werde. Aber die Stelle 1 Moſ. XXII. 21. entſcheidet nicht, weil eine andere deſſelben Buchs Uz einen Nachkommen Seirs nennt; die Chaldäer ſtehen hier wohl, wie die Sabäer, für Araber überhaupt, für die räuberiſchen und heimathloſen Nomadenhorden zwiſchen der Oſtgränze Paläſtinas und Idumäas, und dem Euphrat, die ihre Raubzüge bis in die entfernteſten Gegenden ausdehnten. Die Benennung Morgenländer betreffend, ſo war Hiob auch als Bewohner des oben bezeichneten Landes ein Araber, oder ein בְּנֵי־קֶדֶם, ein Oſtländer.

§. 77. Das Buch Hiob iſt israelitiſchen Urſprungs.

Daraus aber, daß Hiob ein an der Gränze Arabiens wohnender Emir geweſen iſt, hätte man den Schluß nicht ziehen ſollen, daß das Werk von einem Nichtisraeliten in ausländiſcher Mundart verfaßt, und aus dieſer in die hebräiſche übertragen worden ſey (2). Es war ja zu erwarten, daß der Verfaſſer, wollte er

(1) Bochart, Roſenmüller, Umbreit. Die frühere Annahme, daß unter Uz das Thal Al-Gutha bei Damaskus zu verſtehen ſey, bedarf nun wohl keiner Widerlegung mehr.

(2) Schon in alter Zeit glaubte man, das Werk ſey aus dem Aramäiſchen überſetzt; ſo der Verf. des dem Origenes zugeſchriebenen Commentars über den Hiob. Die meiſte Zuſtimmung fand aber die Meinung,

seiner Fiction getreu bleiben, sich selbst, sein Vaterland und dessen Sitten, Vorstellungen und Gesetze vergessen, und die auftretenden Personen ihrem Lande, ihrer Lebens- und Denkungsart gemäß reden lassen würde; ebenso war zu erwarten, daß die Malereien, Schilderungen und Bilder von Gegenständen aus der Umgebung der redenden Personen hergenommen würden. Selbst wenn die Grundsätze, Ansichten und Vorstellungen des Buches Hiob den übrigen Büchern der Hebräer fremd wären, hätten wir aus demselben Grunde kein Recht, den Ursprung des Buches für ausländisch zu halten. Um so mehr sind wir dann berechtigt, das Eigenthum desselben den Israeliten zuzuerkennen, wenn es sich zeigt, daß die den Israeliten eigenthümlichen religiösen, oder die Vorstellungen von den ehrwürdigsten Gegenständen und den höchsten Angelegenheiten der Menschen im Buche Hiob sich wieder finden, oder zwischen diesem und andern Werken der Hebräer eine nähere oder entferntere Verwandtschaft sichtbar ist; beides zeigt sich aber so häufig, daß es schwer ist, die Stellen auszuwählen.

Nehmen wir den untrüglichsten Prüfstein und betrachten wir die Vorstellungen des B. Hiob vom höchsten Wesen, so sehen wir sogleich, daß sie nicht anders sind als in den übrigen Büchern. Gottes Heiligkeit ist so groß, daß selbst die ihn umgebenden himmlischen Geister und der Himmel nicht rein vor ihm sind (IV. 18. XV. 15. vgl. Ps. LXXXIX. 7. 8.). Gottes Weisheit und Vollkommenheit ist unendlich (XI. 7 fg. vgl. Ps. CXXXIX.). Gott erschafft den Menschen (X. 8—11. vgl. Ps. CXXXIX. 13. 15.). — Wie groß die Verwandtschaft des Buches Hiob mit den übrigen Büchern der Hebräer ist, zeigt die Vergleichung von Hiob V. 10. mit Ps. CXLVII. 8., Hiob V. 16. XXII. 19. mit Ps. CVII. 42., Hiob V. 12. VI. 13. XI. 6. XII. 16. m. Spr. II. 7. III. 21. VIII. 14., Hiob XII. 21. 24. mit Ps. CVII. 40., Hiob X. 9. m. 1 Mos. III. 19., Hiob XV. 7. m. Spr. VIII. 25., Hiob XV. 16. m. Spr. XXVI. 6., Hiob XX. 7. m. Spr. X. 7. Ps. XXXVII. 10. 36., Hiob XXII. 29. m.

---

daß die Urschrift arabisch sey. Vgl. Carpzov, Introd. P. II. C. II. §. 9. Spanheim, Hist. Jobi, Cap. XIII. Rosenmüller, Prolegg. in Job. p. 31. Für ein idumäisches Erzeugniß hielten das Buch Herder (Geist der hebr. Poesie I. S. 125.) und Ilgen (Jobi antiqu. carm. hebr. virtus, p. 28.).

Spr. XVI. 18. XVIII. 12., Hiob XXVI. 5. m. Spr. II. 18. XXI. 16., Hiob XXVII. 16. 17. m. Spr. XXVIII. 8., Hiob XXVIII. 12 fg. m. Spr. VIII. 11., Hiob XXVIII. 22. XXXI. 12. m. Spr. XV. 11. XXVII. 20., Hiob XXVIII. 28. m. Spr. I. 7., Hiob XXXIII. 26. 27. m. Pſ. XXVII. 4. XCV. 2. 2 Moſ. IX. 27. X. 16. Joſ. VII. 20., Hiob XXXVIII. 4—8. m. Spr. VIII. 26—29., Hiob XXXVIII. 41. m. Pſ. CXLVII. 9.

Betrachten wir ferner, daß die Schönheit, die Kraft und die Fülle der Sprache, der vollendete Parallelismus, in welchem die Reden dahin fließen, für eine Ueberſetzung undenkbar iſt, ſo kann kein Zweifel mehr ſtattfinden, daß das B. ein Originalwerk und aus dem Volke hervorgegangen iſt, in deſſen Sprache es geſchrieben iſt.

§. 78. Zeitalter.

So unbekannt der Verfaſſer des Werkes iſt, ſo iſt es auch die Zeit, in welcher es verfaßt wurde, und es ſcheint auf den erſten Blick ſo wenige Merkmale, aus denen eine beſtimmte Zeit ſeiner Entſtehung vermuthet werden könnte, in ſich zu tragen, daß die angeſehenſten Gelehrten, ältere ſowohl als neuere, in Beſtimmung derſelben ungemein von einander abweichen. Einige verlegen es in die vormoſaiſche Zeit (1). Man kann dieſer Anſicht nicht entgegen halten, daß die Literatur eines Volkes nicht mit Rieſenwerken beginnen könne, denn ſie hat ſchon ſo begonnen; ich erinnere blos an Homer, an das Lied der Niebelungen und an Dante. Indeß könnte erſt dann zugegeben werden, daß Hiob in dieſer Beziehung den genannten großen Werken an die Seite geſtellt werden könne, wenn der Beweis gelungen wäre, daß die patriarchaliſche Zeit dem Werke eben ſo ſichtbar aufgedrückt wäre, als jenen Werken ihre Zeit. Dieſer Beweis iſt aber keineswegs gelungen.

Noch in unſern Tagen wird ein großes Gewicht auf den Umſtand gelegt, daß im B. Hiob des moſaiſchen Geſetzes keine Erwähnung geſchieht (2). Aber wie konnten Nichtisraeliten ſich

(1) Carpzov. Introd. II. 45. 56. — Eichhorn, Einleitung. V. 153 ff. — Jahn, Einleit. II. 799 ff. — Stuhlmann, Ueberſ. d. B. Hiob. S. 55.
(2) Eichhorn, Einleit. V. S. 161.

auf ein Gesetz berufen, welches ihnen nicht gegeben war? und durfte überhaupt das positive mosaische Gesetz namentlich erwähnt werden, wenn der ganze Plan des philosophisch ästhetischen Kunstwerkes nicht gestört werden, das Werk nicht mit sich in Widerspruch gerathen sollte? (1) Wenn zugleich behauptet wird, daß die Israeliten nach Mose alle Frömmigkeit nach dem Gesetze Jehovas abgemessen haben, von diesem Maaßstabe aber im ganzen Gedichte keine Spur vorkomme (2), so ist letztere Behauptung ein großes Versehen, indem Hiob wiederholt klagt, daß er leiden müsse, da er doch die Gebote des Heiligen nie verläugnet habe (VI. 10.), von Gottes Weg und dem Gebote seiner Lippen nie gewichen sey (XXIII. 12.), wogegen die Frevler im Glücke leben, ungeachtet sie kein Wohlgefallen an Gottes Vorschriften haben (XXI. 14.); und enthält die Schlußrede Hiobs (Kap. XXX.) nicht den Kern der mosaischen Gesetze und der Sittenreden der Propheten? wird nicht das Uebertreten der daselbst erwähnten Vorschriften ein Verläugnen Gottes genannt? Wenn sodann in derselben Schlußrede unter den Freveln der Abgötterei nur die Verehrung der Sonne und des Mondes genannt wird, so beweiset dieses nicht, daß der Dichter vor Moses gelebt, sondern daß er die religiösen Vorstellungen der Stämme, zu denen Hiob gehörte, und unter welchen bekanntlich die Verehrung der Gestirne bis zum Islam herrschend war, gekannt hat.

Mit großer Beredsamkeit sucht Eichhorn den Beweis zu führen, daß die Vorstellungen des Buches Hiob von Gott keine andern als die der vormosaischen Zeit seyen. „Gewohnt, schreibt dieser Gelehrte, (wenn nämlich ein nachmosaischer Israelit das Werk geschrieben hätte) Gott in einem prächtigen Tempel zu denken, sollte er ihn in eine dürftige Hütte oder Zelt gebracht haben? gewohnt, sich ihn in Majestät und monarchischer Pracht vorzustellen, sollte er ihm nur das ärmere Ansehen eines Familienherrn gegeben haben? gewohnt, unwiderrufliche Machtsprüche von ihm zu hören, sollte er ihm die zweifelnde Stimme eines mit seinen Vertrauten berathschlagenden Hirtenvaters beigelegt ha-

(1) Umbreit, das Buch Hiob. S. XXXVI.
(2) Eichhorn a. a. O.

ben"? u. s. w. (1). Es ist wahrhaft unbegreiflich, wie der gelehrte Mann so etwas niederschreiben konnte, da gerade das Gegentheil von allem dem, was er hier behauptet, auf jedem Blatte des Buches zu finden ist; in keinem andern biblischen Buche nämlich die Gottheit größer, mächtiger, erhabener und unumschränkter dargestellt sichwird, als im Hiob. Ich verweise, mit Uebergehung der so oft wiederkehrenden herrlichen Schilderungen der Größe und Erhabenheit Gottes, nur auf die Stellen, wo Hiob um Entfernung der Majestät Gottes bittet, auf die hohe Idee, daß selbst die himmlischen Geister vor Gott nicht makellos sind, und endlich auf die Erscheinung Gottes im Sturme, vor welcher Hiob verstummen und seine Unmacht gestehen muß. Ist Ausbildung der religiösen Vorstellungen, wie man annimmt, ein Kennzeichen späterer Zeit, so gehört Hiob, wie kaum ein anderes Buch, in diese Zeit.

Nicht weniger seltsam ist die Bemerkung, daß im Hiob noch bejahrte Männer das große Ansehen haben, wie in der Patriarchenwelt bei allen Nationen (2); als wenn dieses Ansehen bei nomadischen Völkern jemals aufgehört hätte, oder als wenn je eine Zeit gewesen wäre, wo die Einsicht der Greise in Sachen der Erfahrung wäre bezweifelt worden.

„Das ganze Gedicht, sagt man weiter, windet sich patriarchalisch ab. Mit Milch wäscht man sich die Füße (Hiob 29. 6. 7.); patriarchalisch opfern die Hausväter mit eigener Hand (Hiob 1.). — Den kämpfenden Weisen werden Eröffnungen Gottes zur Nachtzeit gegeben; und Träume haben noch die Würde innerer Orakel, wie zu Abrahams Zeit, von der sie nach Mose fielen; noch war man an die Vorstellung von Gotteserscheinungen gewöhnt, und nach derselben konnte der Dichter am Ende seines Werkes auch Gott erscheinen lassen" (3).

Auf dieses ist zu erwiedern: Wenn das Gedicht sich patriarchalisch abwindet, so beweiset dieses nur, daß der Verfasser des Werks die auch von minder begabten Dichtern beobachtete Vorsicht, die auftretenden Personen ihrer Rolle gemäß reden und handeln zu lassen, nicht außer Acht ließ. — Eröffnungen Gottes

(1) A. a. O. S. 163.
(2) Derselbe a. a. O. S. 164.
(3) Eichhorn a. a. O.

zur Nachtzeit in Gesichten und Träumen sind so wenig auf die Zeiten Abrahams beschränkt, daß wir sie nicht blos in den Tagen der Richter (VII. 15.), der königlichen Herrschaft (2 Sam. VII. 4.), sondern selbst noch in den Tagen Jesu finden (Matth. I. 20. II. 19.). — Die Gotteserscheinung am Ende des Buches betreffend, so ist abgesehen davon, daß diese als reine poetische Fiction mit den in den ältesten biblichen Büchern als historische Thatsachen erzählten Erscheinungen nicht verglichen werden kann (1), die eigentliche Gotteserscheinung eben so wenig auf die patriarchalische Zeit beschränkt; denn die Geschichte Mosis enthält eine Reihe solcher Erscheinungen, und die Theophanie Jes. VI. ist der im Buche Hiob vollkommen analog.

Nichts also ist im Buche, woraus nothwendig geschlossen werden müßte, daß der Verfasser desselben vor Mose gelebt habe (2).

Andere gelehrte Männer sind der Ansicht, daß das Buch Hiob ein Werk des Königs Salomo oder eines seiner Zeitgenossen sey (3). Und es kann nicht geläugnet werden, daß diese Ansicht vieles für sich hat. Erstens herrscht, wie schon gezeigt worden ist, eine auffallende Uebereinstimmung zwischen den Sittensprüchen Salomos und den Psalmen der frühern Zeit, nicht blos in Gedanken, Bildern und Vergleichungen, sondern auch in einzelnen

---

(1) Umbreit. a. a. O.

(2) Aber eben so wenig beweisen die Spuren höherer Cultur, die im Buche bemerkbar seyn sollen, Bergbau, Sternkunde, Schiffahrt für eine spätere Zeit, denn im patriarchalischen Zeitalter hatte man bereits Gold und Silber, Waffen und andere Geräthe von Metall, folglich auch Bergbau; Benennung ausgezeichneter Sterngruppen, und etwas anderes findet sich nicht im Buche, sind so alt als die Wanderungen der arabischen Nomaden mit ihren Heerden, und Schiffe gab es so früh, als Menschen an den Ufern der Meere und der Flüsse wohnten.

(3) R. Nathan im Talmud, (Bab. bathr. fol. 15. b. Er sagt jedoch nur: איוב בימי מלכות שבא היה שנאמר ותפל שבא ותקחם), Luther, (Tischreden), Reimarus (Einl. zu Hoffmann's N. Erkl. d. B. Hiob.), Döderlein (Schol. in libros poet. V. T. p. 2.), Stäudlin, (Beiträge zur Phil. und Gesch. der Relig. und Sittenlehre ꝛc. II. 260 ff.), Rosenmüller, (Schol. in Job. Prolegg. §. VII. Die in der ersten Auflage ausgesprochene Ansicht, daß das Buch in der salomonischen Zeit, oder sehr bald nachher entstanden sey (S. 35.), ändert jedoch Rosenm. in der 2ten Ausg. dahin, daß er die Zeit zwischen Hiskia und Zedekia als dessen Entstehungszeit bezeichnet S. 41.).

Ausdrücken und Sprachformen (1). Zweitens geht aus den Reden Jehova's an Hiob hervor, daß der Verfasser des Buches der Betrachtung der Natur seinen Fleiß mit Vorliebe gewidmet, und daher in großartiger Schilderung der thierischen Welt eine große Fertigkeit sich erworben hat. Nun sagt uns aber die Geschichte, daß der König Salomo ein Freund und Kenner der Naturgeschichte gewesen sey, welcher über die Gewächse von der Ceder auf dem Libanon bis zum Ysop, der an der Wand wächst, und über das Vieh, die Vögel, das Gewürm und über die Fische geredet habe (1 Kön. IV. 32.).

Indeß ist diese wenn gleich überraschende Uebereinstimmung für obige Ansicht noch nicht entscheidend. Die Uebereinstimmung der Sittensprüche Salomos und des Buches Hiob in Gedanken, Bildern und Vergleichungen betreffend, so konnte sie auch in dem Falle, daß beide Schriften von verschiedenen Verfassern und zu verschiedenen Zeiten verfaßt wurden, kaum ausbleiben. Wie wir sahen, beziehen sich die parallelen Stellen vornämlich auf die Schilderung der Eigenschaften Gottes, der Schöpfung der Welt, der Weisheit u. s. w., auf die Beschreibung der Unterwelt, des Looses der Frommen und Lasterhaften. Von allen diesen Gegenständen hatten alle Hebräer sehr gleichartige Vorstellungen; es konnte daher nicht fehlen, daß wenn diese Gegenstände zu wiederholten Malen beschrieben werden, wie es im Buche Hiob geschieht, eine oder die andere dieser Beschreibungen endlich mit der in einer andern Schrift mehr oder weniger zusammentraf. Eben so leicht läßt sich die Uebereinstimmung beider Werke in einzelnen Ausdrücken erklären. Das Sittenbuch Salomos besteht aus einzelnen Sprüchen, von denen die meisten im Munde des Volks waren; das Buch Hiob enthält ebenfalls viele solcher Sprüche; dergleichen Sprüche bewahren, eben weil sie im Munde Aller sind, die Bezeichnung der Gegenstände, von denen sie handeln, lange Zeit. Schöpften demnach mehrere Schriftsteller dergleichen Sentenzen aus dem Munde des Volkes, so war nichts natürlicher, als daß sie fast dieselben Ausdrücke wählten, wenn sie dieselben Gegenstände vortrugen. Nur dann dürften wir auf Identität der Verfasser beider Werke mit einiger Zuverläßigkeit schließen, wenn sie in den Grundideen mit einander überein-

(1) Rosenmüller, Schol. in Jobum. Prolegom. §. VII.

stimmten. Aber diese Uebereinstimmung findet sich nicht. Der Grundgedanke des B. Hiob ist: die Vertheilung der menschlichen Schicksale geschieht auf eine den Menschen unbegreifliche Weise, welche nicht bekritelt, oder auf eine einseitige, der Erfahrung widersprechende Art erklärt werden darf, sondern mit Ergebung hinzunehmen ist. Glück und Unglück, Tugend und Laster und ihr Wechselverhältniß sind ebenfalls ein Hauptgegenstand des salomonischen Sittenbuches, aber es findet sich dabei keine Spur von Skepsis in der Untersuchung, sondern überall herrscht die gewöhnliche positive Vergeltungslehre der Hebräer, so daß es gar nicht denkbar ist, daß diese beiden Werke das Erzeugniß eines und desselben Geistes seyen.

Was endlich des Dichters Hiobs eifrige und kenntnißreiche Naturbetrachtung betrifft, welcher wir so herrliche Schilderungen der thierischen Welt zu verdanken haben, so wird es kaum der Bemerkung bedürfen, daß daraus, daß Salomo in den biblischen Büchern ein Freund der Naturgeschichte genannt wird, nicht folgt, daß er der einzige gewesen und geblieben sey. Ein so schönes und anziehendes Studium wie das der Natur, konnte, einmal liebgewonnen, und von einem solchen Geiste liebgewonnen, nicht mehr ohne Freunde bleiben; und so läßt es sich leicht denken, daß auch noch nach Salomo gelehrte und gefühlvolle Männer den Werken der Schöpfung ihre Aufmerksamkeit in dem Grade widmeten, daß sie dieselben mit der Wahrheit und Schönheit zu schildern vermochten, wie wir sie im B. Hiob geschildert finden.

§. 79. Fortsezung.

Auf die Zeit der Abfassung des Buches kann uns allein die Idee des Werkes, vorzüglich der eigentliche Grund der Klagen Hiobs leiten. Der Glaube, daß Glück unmittelbare Folge der Tugend, sowie Unglück Folge des Lasters sey, war in den Tagen des Dichters gewichen. Eine schmerzliche Erfahrung und nicht blos *eines* Individuums, sondern einer *ganzen* Nation, nicht blos eine Erfahrung von gestern her, sondern seit Generationen hatte diesen Glauben erschüttert. Die Schläge eines harten Schicksals hatten schon so oft und so viele Unschuldige getroffen, daß keine der bisherigen Ansichten vom Zwecke der Leiden mehr aushalf, das Mißverhältniß zwischen den Thaten und ihren Folgen auf eine genügende Weise zu erklären. — Befragen wir

nun die israelitische Geschichte, in welcher Periode etwa eine solche Erfahrung jenen Glauben zu erschüttern vermocht haben kann, so ist es klar, daß es die patriarchalische Periode nicht war, die Zeit heitern Glückes und der erfreulichsten Verheißungen, und wo Bildad unmöglich sagen konnte: Frage das Urgeschlecht, und merke, was seine Väter erforscht; denn wir sind von gestern her, und wissen nichts (Hiob VIII. 8. 9.); eben so wenig war es die mosaische Zeit (1), zu der, wie in keiner andern die Strafe den Frevler so schnell ereilte. Während der Periode der Richter folgte Glück auf Besserung, sowie Schmach und Elend auf Abfall und Lasterhaftigkeit in solcher Regelmäßigkeit, daß eben deshalb die Geschichte dieser Zeit als Warnungstafel spätern Geschlechtern vorgehalten wurde. Daß endlich der Glanzpunkt der israelitischen Geschichte, die davidische und die salomonische Zeit, jenen Glauben vielmehr zu befestigen als zu erschüttern geeignet war, darf kaum bemerkt werden. Seit der Trennung der beiden Staaten aber beginnt die Leidens-Zeit der Frommen und Rechtschaffenen. Die Anhänger des väterlichen Gesetzes werden im Reiche Ephraim verfolgt und verbannt; die Schutzlosen, die Wittwen und Waisen werden während der Revolutionen und Regierungswechseln beraubt und unterdrückt; das Glück und der Reichthum der Großen dagegen wächst mit dem Abfalle, der Gottlosigkeit und dem Uebermuthe, bis Schuldige und Unschuldige ihren Untergang finden. — Nicht anders ist es im Reiche Juda; die lasterhaften und abgöttischen Fürsten sind reich an Gold und Silber, Rossen und Wagen, Häusern und Feldern und kostbarem Schmuck (Jes. II. 7. III. 16—23.); die Verächter des göttlichen Wortes lassen sich wohl seyn (Jes. V. 22.), während die Tugendhaften um ihr Recht verkürzt (Jes. V. 23.), um ihr Hab und Gut gebracht (Jes. V. 8.), Wittwen und Waisen unterdrückt (Jes. I. 23.), Arme und Leidende zertreten und aufgerieben werden (Jes. III. 15.). Wiederholte feindliche Invasionen bringen das Reich an den Abgrund, bis es endlich wie sein Nachbarreich die Beute eines fremden Eroberers wird und untergeht. Es ist klar, daß diese ganze Periode mit wenigen Unterbrechungen alle

(1) In diese Zeit versetzten das Werk mehrere Rabbinen, Origenes, Ephräm der Syrer, und in der neuern Zeit Weitenauer.

die Erfahrungen darbot, welche Hiob in seinen Reden und Klagen so ergreifend schildert, und aus welchen seine Zweifel über die Gerechtigkeit in Vertheilung der menschlichen Schicksale erwachsen sind.

Aber groß ist die Periode von der Trennung der beiden Reiche bis zum Exil. In welchen Zeitabschnitt derselben möchte nach Inhalt und Sprache des Werkes seine Abfassung am wahrscheinlichsten zu verlegen seyn? Gelehrte Forscher der ältern und neuern Zeit verlegen dieselbe an das Ende derselben, in die Leidensepoche des Exils. So R. Johanan und R. Eleasar im talmudischen Traktate Baba Bathra, Herrmann van der Hardt u. a., Bernstein (1), Gesenius, Umbreit, de Wette. Am ausführlichsten hat diesen Gegenstand Bernstein behandelt. Sehen wir demnach, wie er seine Beweise geführt hat.

Der Sprachgebrauch des Buches Hiob — dieses ist das erste, womit er die späte Abfassung desselben zu erweisen sucht — ist ein jüngerer, aramäisch-artiger. Darunter versteht Bernstein nicht bloß rein aramäische Wörter und Formen, welche seit dem babylonischen Exil nach und nach in die hebräische Sprache übergegangen waren, sondern auch Bedeutungen, welche, in dem Aramäischen herrschend, einzelne ächt hebräische Stammwörter später angenommen haben, und die neben den frühern geltend gemacht worden sind; Beugungen, nach dem Aramäischen gebildet, Constructionen und Redensarten, welche in den späteren Zeiten beliebt waren und nur in Schriften der spätern Perioden gefunden werden, und andere Eigenheiten in der Schreibart mehr. Mit einer reichen Sammlung von Beispielen sucht nun der gelehrte Mann das Gesagte zu bestättigen. Faßt man aber die Grundsätze näher ins Auge, nach welchen er das Alter der angeführten Ausdrücke bestimmt und darnach die Auswahl getroffen hat, so erkennt man alsbald, daß sie unrichtig sind, oder doch großen Einschränkungen unterliegen, und sich daher die Anzahl wahrhaft späterer Ausdrücke nach Ausscheidung der unrichtig dafür gehaltenen so vermindert, daß sie ihre Beweiskraft ganz verlieren.

---

(1) Bernstein in Keil und Tzschirners Analekten für das Studium der exegetischen und systemat. Theologie. Bd. I. St. 3., wo auch S. 43. die übrigen Schriftsteller verzeichnet sind, die über diesen Gegenstand geschrieben haben.

Es behauptet erstlich H. Bernstein, „daß in den spätern Zeiten, wo die aramäisch-artige Schreibart immer herrschender wurde, die früheren poetischen Erzeugnisse der Gewalt des neueren Geschmacks und Styls weit mehr, als, wie natürlich, die prosaisch geschriebenen unterworfen gewesen, und dem herrschenden Zeitgeiste gefällig gemacht worden seyen" (1). Dieser Behauptung zufolge dürfte also daraus, daß gewisse angeblich aramäische oder dem spätern Sprachgebrauche angehörende Wörter und Wortformen im B. Hiob auch in ältern Schriften vorkommen, nicht folgen, daß sie in ältern Zeiten gekannt und gebraucht worden seyen. Gewiß ist, daß spätere Propheten und Psalmendichter, wenn sie ältere Weissagungen und Gesänge copirten, an das frühere Wort sich nicht banden, sondern Ausdrücke wählten, die dem Sprachgebrauche ihrer Zeit gemäß waren. Etwas ganz anderes aber ist es, wenn man sagt, man habe an ältern also an fremden literarischen Erzeugnissen, Aenderungen und Correcturen vorgenommen, um sie dem herrschenden Zeitgeiste gefällig zu machen. Dieses ist nicht nur ganz unerweislich, sondern wird durch die Vergleichung der spätern mit der frühern poetischen Literatur auf das entschiedenste widerlegt. Wenn also Wörter und Wortformen des B. Hiob in frühern Gesängen z. B. im Liede der Debora sich wieder finden, so müssen sie, wenn gleich später häufiger gebraucht, aus der Reihe der Belege für den exilischen Sprachgebrauch gestrichen werden (2).

Zweitens rechnet Bernstein die Sprichwörter und das hohe Lied unter die Producte des Exils, auch zieht er die Weissagungen Zephanja's und Jeremia's in den Kreis der Schriften, in denen der Sprachgebrauch des Exils zu erkennen sey; nach diesen Voraussetzungen wären also alle Ausdrücke, die dem Buche Hiob eigenthümlich sind, und sich nur noch in jenen Schriften finden, Beweise der exilischen Zeit. Daß aber die Ansicht, die Sprüchwörter und das hohe Lied seyen Producte des Exils, unrichtig sey, beweist jede neuere Einleitungsschrift in die beiden Schriften. Die Weissagungen Zephanja's und Jeremia's gehören allerdings

(1) A. a. O. S. 50.

(2) Demnach gehört das Wort מִלֵּיךְ Hiob IV. 2. XXXII. 11. und שׁ praefixum nicht in diese Reihe; denn das Wort מִלָּה findet sich 2. Sam. XXIII. 2., und dieselbe Wortform (מִדְּרֵךְ) Richt. V. 10., שׁ praef. aber 1. Mos. VI. 3. XLIX. 10. Richt. V. 7. VI. 17. VII. 12.

einer spätern Zeit an, doch können sie, noch vor dem Exil verfaßt, nicht als Belege des durch das babylonische Exil veränderten Sprachgebrauchs angeführt werden, und wir sind abermals berechtigt, Wörter und Wortformen des B. Hiob, welche sich auch in den so eben genannten Schriften finden, aus den Verzeichnissen Bernsteins zu streichen (1).

Zu den Belegen des exilischen Sprachgebrauchs rechnet Bernstein drittens viele Ausdrücke, die nur noch in gewissen Psalmen, deren Abfassung er in die Zeit der Gefangenschaft setzt, wiederkehren. Aber von mehrern der herbei gezogenen Psalmen ist es überwiegend wahrscheinlich, daß sie Erzeugnisse einer frühern Zeit sind, jedenfalls sehr zweifelhaft, daß sie Produkte des Exils sind. Diese Psalmen sind: **VI. VII. XIV. XVI. XIX. XXXI. LXXIII. LXXV. LXXVIII. LXXXIX. XCII. CXXXIX.** Es vermindern sich daher jene Verzeichnisse um alle die Wörter, die sich in den angeführten Psalmen auch finden (2).

---

(1) Es sind folgende: גָּאַל vgl. Zeph. III. 1. Klagel. IV. 14.; עָתִיד (bereit) vgl. 5. Mos. XXXII. 35. Jes. X. 13., denn עֲתִידוֹת ist allerdings der Plural von עָתִיד; שָׁלָה vgl. Spr. I. 32. XVII. 1. Jer. XII. 1. XXII. 21.; כִּסְלָה vgl. Spr. III. 26.; חֶזְיוֹן vgl. Joel. III. 1.; חוּצוֹת vgl. Spr. VIII. 26; תּוּשִׁיָּה vgl. Spr. III. 21. VIII. 14. Mich. VI. 9.; אֶבְיוֹן vgl. Am. II. 6. Jes. XXIX. 19.; דַּל Spr. X. 15. Jes. X. 2. עֹלָתָה (mit He paragog. in stat. abs.) vgl. 2 Mos. XV. 16. אֵימָתָה, Richt. XIV. 1. תִּמְנָתָה, Hos. X. 13. עַוְלָתָה, Ps. III. 3. יְשׁוּעָתָה, Jes. VIII. 23. אַרְצָה; דָּעַךְ vgl. Spr. XIII. 9. XX. 20.; מָלַל vgl. Spr. VI. 13. 1. Mos. XXI. 7.; תָּפֵל vgl. Jer. XXIII. 13.; סֶדֶר vgl. Richt. III. 23. 1 Kön. VI. 9. 2 Kön. XI. 8. 15. (?); אָלַף vgl. Spr. XXII. 25.; שַׁלְהֶבֶת vgl. Hohel. VIII. 6.; דָּלַף vgl. Spr. XIX. 13. XXVII. 15.; רָפַד vgl. HL. II. 5.; שׁוּף vgl. HL. I. 6.; עָלֵס vgl. Spr. VII. 18.; עָטִין (dieses Wort heißt nicht „Seiten" sondern „Triften" vgl. Umbreit zu Hiob XXI. 24); חוּג vgl. Spr. VIII. 27.; גֵּוָה vgl. Jer. XIII. 17.; אֲבַדּוֹן vgl. Spr. XV. 11.; קֶרֶת vgl. Spr. VIII. 3. IX. 3; כֵּף vgl. Jer. IV. 29.; עֹרְקִים (nehme man das Wort in der Bedeutung „Nerven" oder „die Nagenden", so ist es vom Arab. abzuleiten); אֲחֵרִין s. oben; עָנַד Spr. VI. 21., ebenso das Derivat מַעֲדַנּוֹת; חָלַם i. q. حلم; שָׂרַג vgl. Klagl. I. 14.

(2) Nämlich: קְדֹשִׁים vgl. Ps. LXXXIX. 6. 8.; שָׂגָה vgl. Ps. LXXIII. 12. XCII. 13.; תַּכְלִית vgl. Ps. CXXXIX. 22.; נֶאֱלָח vgl. Ps. XIV. 3.

4) Es muß zugegeben werden, daß gewisse Wörter und Wortformen, welche Bernstein aus dem Buche Hiob ausgehoben hat, wahre Aramäismen sind, z. B. die Vertauschung des ץ mit ע in נָתַע IV. 10; die Verwechselung des א mit י in den Wörtern רִישׁוֹן VIII. 8. רֵים XXXIX. 9., oder mit ו in dem W. מוּסַר XII. 18. XXXIX. 5., mit ס in מָאַס (st. מָסַס) VII. 5. 16, mit ל in צֶאֱלִים (st. צֶלְלִים) XL. 21.; oder die Wegwerfung des א; die Pluralendung יִן in מִלִּין IV. 2. XVIII. 2. אֲחֵרִין XXXI. 10.; die Verwechslung des Dagesch mit נ in קִנְצֵי st. קִצֵּי XVIII. 2.; aber es ist unrichtig, daß sie bloß den jüngsten Produkten der hebräischen Literatur eigen sind. Die Vertauschung des ץ mit ע findet sich schon bei Amos im Worte עוּק II. 13, st. צוּק (1). Die Vertauschung des א mit י oder ו oder Wegwerfung desselben in den Nennwörtern findet sich im (wahrscheinlich davidischen) Ps. XXII. 22. im W. רֵים, 5. Mos. XI. 12. רֵשִׁית Ps. II. 3. מוֹסְרוֹת, 1 Mos. XXV. 24. תֹּמִים st. תְּאֹמִים. In den Zeitwörtern ist die Wegwerfung des א so häufig, daß sie kaum mehr für einen Aramäismus gelten kann; vgl. וַיֵּתֵא 5 Mos. XXXIII. 21. תֵּזְלִי Jer. II. 36.; וַיֹּסֶף 2 Sam. VI. 1. תֹּמְרוּ 2. Sam. XIX. 14. u. s. w. Ob צֶאֱלִים st. צֶלְלִים stehe, ist ungewiß (Vgl. Winer u. d. W.). Die Pluralendung יִן findet sich in der Dichtersprache bei Micha III. 12. Spr. XXXI. 3. Klagel. I. 4. und in dem alten Liede Richt. V. 10. Der Status constr. vor einer Präposition XXIV. 5. XVIII. 2., den Bernstein zu den Belegen eines jüngern Sprachgebrauches zählt, findet sich bei den besten Schriftstellern der Hebräer, z. B. Hos. VII. 5. Jes. V. 11. IX. 2. 2 Sam. I. 21., die spätern nicht zu erwähnen. Unrichtig ist endlich die Behauptung, daß דָּרַשׁ mit אֶל st. m. אֶת nur den spätern Büchern angehöre, es findet sich 5 Mos. XVIII. 11. Jes. VIII. 19. XI. 10. XIX. 3.

Nach dieser Reduction bleibt nur noch eine kleine Zahl Ausdrücke übrig, welche, da sie bei den übrigen hebräischen Schrift-

---

חָמַר Ps. LXXV. 9. (übrigens hindert nichts, dieses Wort auch in der Bedeutung des Arab. „roth seyn", zu nehmen); עָתַק vgl. Ps. VI. 8. (Spr. VIII. 18.); עָטַף vgl. Ps. LXXIII. 6.; עִתִּים vgl. Ps. XXXI. 16.; שָׁפַר vgl. Ps. XVI. 6.

(1) שֵׁמֶץ IV. 12. XXVI, 14. ist sicher nicht שֵׁמֶע, sondern wie das arabische شمص der ursprüngliche Naturlaut des Geflüsters.

stellern nicht, sondern nur bei den aramäischen vorkommen, der Vermuthung Raum geben könnten, sie seyen Bestandtheile des spätern durch Aramäismen bereicherten Sprachvorrathes. Wenden wir nun aber auf diese Ausdrücke ein schon längst beobachtetes Gesetz der poetischen Diction an, so verschwindet auch diese Vermuthung, und damit das ganze Verzeichniß der Wörter bei Bernstein, sofern es nämlich als ein Beweis des exilischen Sprachgebrauchs des B. Hiob gelten sollte. Längst hat man nämlich beobachtet, daß die Dichtersprache der Hebräer eigenthümliche Wörter, Beugungen und Formen hat, wodurch sie sich von der Prosa der gemeinen Geschichtserzählung zu entfernen strebt, daß aber eben diese, der poetischen Diction eigenthümlichen Wörter und Wortformen in dem aramäischen Dialekte die gewöhnlichen und herrschenden sind (1). Wie allgemein dieses Gesetz ist, dafür mögen als Beispiele zwei entschieden alte Gedichte dienen, das Lied der Debora und der zweite Psalm. Jenes Lied, kaum so groß als die Rede Hiobs **XXIII. XXIV.**, in welcher Bernstein nicht 5 Ausdrücke angeblich spätern Ursprungs entdecken konnte (2), enthält deren wenigstens sieben (3); der zweite Psalm, kleiner als jedes Kapitel im Buche Hiob, das 25te ausgenommen, deren zwei (4).

Wenn man in den Schriften der Propheten nicht so viele solcher Ausdrücke findet, so erklärt sich dieses hinlänglich aus dem Zwecke der prophetischen Vorträge. Ihr Zweck war, die Bösen zu erschüttern und zur Besserung hinzuleiten, die Guten zu ermuntern und zu stärken u. s. w., sie mußten also dem ge-

---

(1) Gesenius im größern hebr. Wörterb. Vorrede S. **XXV. XXVI.**

(2) Denn מְשַׁחֲרֵי לַטָּרֶף und נְעָרִים gehören nicht hieher; vom erstern ist es schon bewiesen; betreffend den zweiten Ausdruck, so ist, auch angenommen, die von Bernstein angenommene Bedeutung sey die richtige (was sie nicht ist), נָעַר, vertreiben, ausstoßen, abschütteln nicht bloß dem Aramäischen, sondern dem Hebräischen der besten Zeit eigen, denn es findet sich bei Jes. **XXXIII.** 9. 15.

(3) 1) נָדַב (im Hitp.) V. 2. 9. vgl. 1 Chron. **XXIX.** 9. 17. 2 Chron. **XVII.** 15. Esr. **I.** 6. **II.** 68. **III.** 5. Neh. **XI.** 2. 2) שׁ praefix. V. 7. 3) מִדִּין V. 10. 4) צְהֹרוֹת V. 10. (weiß) vgl. Ezech. **XXVII.** 18. 5) גָּרַף (ܓܪܦ) V. 21. (kehren, wegspülen). 6) מָחַק V. 26. (scheeren, schlagen); 7) צֶבַע V. 30. (gefärbt), vgl. Dan. **IV.** 12. 20. 30. **V.** 21.

(4) מוֹסְרוֹת st. מֹאסְרוֹת V. 3.; בַּר st. בֵּן V. 12.

sammten Volke verständlich seyn, wodurch eine weise Mäßigung im Gebrauche seltener Wörter und Redensarten nothwendig gemacht wurde.

§. 80. Fortsetzung.

Was Bernstein aus dem Inhalte des Gedichts gegen die Annahme eines höhern Alters zu erweisen gesucht hat (S. 79 fg.) kann größtentheils zugegeben werden, insoferne der Beweis gegen die schon oben widerlegte Ansicht Eichhorns gerichtet ist; nicht aber insofern aus dem Inhalte dargethan worden sey, daß die Unglückszeit des Exils aus demselben hervorschimmere. Denn nichts ist, wie ich glaube, im Buche enthalten, was nicht auch vor derselben hätte geschrieben werden können. All der Jammer und das Unglück, welches von Hiob so lebhaft geschildert wird, und welches man von den Gräueln der Deportation zu erklären pflegt, konnte seit der Trennung der beiden Reiche täglich beobachtet werden; und die Klage über die Ungleichheit in Vertheilung der Schicksale ist meinem Gefühle nach viel gerechter, wenn unter den glücklichen Frevlern reiche und gesetzlose Israeliten, als Babylonier verstanden werden, die den Gott Hiobs nicht kannten. In keinem Falle kann sodann Hiob als der Repräsentant der im Exil lebenden israelitischen Nation gedacht werden. Denn es ist undenkbar, daß ein so ausgezeichnet frommer und kenntnißreicher Mann, wie wir den Verfasser des Buches denken müssen, den Aussprüchen der Propheten und der eigenen Erfahrung entgegen den Satz sollte aufgestellt haben, daß die israelitische Nation der Abgötterei fremd, Gott ergeben, und von Sünde und Schuld frei gewesen sey, und darum ihr herbes Schicksal unverdient trage; durch nichts würde das Gefühl der eigenen Schuld, welches die Propheten und besonders Ezechiel in dem unglücklichen Volke zu wecken suchten, so sehr geschwächt ja vernichtet worden seyn als durch diesen Satz. Nicht minder undenkbar ist es, daß ein solcher Israelit die Abgesandten Gottes, die Propheten in der Person von Eliphas, Bildad und Zophar sollte symbolisirt und ihr Amt mit den Worten des Herrn selbst, daß sie nicht gut geredet hätten, verdächtigt haben.

Ich glaube demnach, aus diesen Untersuchungen den Schluß ziehen zu dürfen, daß weder im Sprachgebrauche, noch im Inhalte des Buches ein genügender Beweis liege, daß dasselbe für

eine Frucht des Exils gehalten werden müsse. Ein Beweis vom Gegentheil liegt allerdings auch nicht darin. Ziehen wir übrigens in Betracht, daß nach den Klagen Hiobs der größere Theil eines Volkes, welches Eloa und seine Gesetze kannte aber diese übertrat, in Glück und Ueberfluß lebte; erwägen wir die hohe Schönheit des Werkes, welches an die schönern Tage der hebräischen Literatur unwillkürlich erinnert, und beachten den so wichtigen Umstand, daß von der Vorstellung einer künftigen Auferstehung, die doch nach Ezech. XXXVII. Dan. XII. 2. 13. seit dem Exil zu herrschen anfing, und von einer Vergeltung im Himmel, auf die mit überwiegender Wahrscheinlichkeit im Ps. XLVIII. 15. hingewiesen wird, nicht die geringste Spur vorkommt (1), so können wir uns kaum der Vermuthung entziehen, daß unser Buch vor dem Exil geschrieben sey, wenn wir auch den eigentlichen Zeitpunkt seiner Abfassung nicht anzugeben vermögen (2).

§. 81. Einwendungen gegen einige Theile des Buches.

Im eigentlichen Corpus des Gedichts haben die Reden Hiobs Kap. XXVII. 7—23. und die Reden Elihu's Anstoß gegeben und die Vermuthung erweckt, sie seyen fremde Bestandtheile. Hiob näm-

---

(1) Nach der griechischen und lateinischen Uebersetzung ist dies allerdings anders, aber es handelt sich hier vom hebräischen Texte.

(2) Es wird bereits ziemlich allgemein anerkannt, daß das Buch Hiob vor dem babylonischen Exil verfaßt worden sei. Ewald (die poetischen Bücher des A. B. III. 61 ff.), Hirzel (Hiob, erklärt ꝛc. S. 10 ff.), Justi (Hiob, neu übersetzt und erläutert ꝛc. S. 18 ff.), de Wette (Einleitung. S. 404.), Stickel (das Buch Hiob, rhythmisch gegliedert ꝛc. S. 272 ff.) entscheiden sich hiefür und sehen fast einstimmig die letzte Zeit des jüdischen Staates als dessen Entstehungszeit an. Der Hauptgrund, warum sie nicht gern in eine frühere Zeit zurückgehen, während z. B. Reggio in Görz neulich wieder die mosaische Abfassung vertheidigte (Israelitische Annalen ꝛc. v. Dr. Jost. 1840 S. 3 f.), ist die Lehre vom Satan und von den „sündigenden und fürsprechenden Engeln." Wenn jedoch diese Lehre, wie sie im Buch Hiob enthalten ist, nicht erst zur Zeit des Exils von außen her zu den Hebräern gekommen ist, sondern schon weit früher oder vielmehr von jeher bei denselben sich findet (vgl. Thl. II. Abth. 1. S. 166. Abth. 2. S. 83 f.) so scheint der Annahme, daß das Buch nicht sehr lange nach Salomo entstanden sei, nichts Erhebliches im Wege zu stehen. Sonst aber scheint diese Zeit doch diejenige zu seyn, aus der sich am ehesten ein Kunstwerk, wie das Buch Hiob erwarten läßt. H.

lich, der in den frühern Reden beständig und mit steigender Heftigkeit behauptet hatte, daß die Gottlosen eines beneidenswerthen Glückes sich zu erfreuen haben, behauptet nun in der angeführten Stelle das Gegentheil, wodurch er besonders mit dem, was er XXI. 7—15. gesagt hatte, in Widerspruch tritt.

Diesen zu heben, haben einige Gelehrte angenommen, der Text sey durch einen Zufall verschoben, und eine Rede Hiob in den Mund gelegt worden, die einem der drei Freunde gehöre; zu dieser Annahme schien man auch dadurch berechtigt zu seyn, daß Zophar nur zweimal gesprochen hatte, dem man denn auch jene Rede zutheilte (1). Da man aber bald einsah, daß die Annahme eines in Verwirrung gerathenen Textes grundlos und das Schweigen Zophars absichtlich sey, so hielt man die Rede für eine Interpolation (2). Dabei übersah man aber, daß es kaum begreiflich sey, daß derjenige, der sich im Texte des Buches Aenderungen erlaubte, nicht vielmehr die frühern Reden Hiobs milderte, als daß er eine Stelle einschob, welche einer vorangegangenen so auffallend widersprach, oder daß er nicht wenigstens die Rede XXI. 1—15. aus dem Texte nahm. Richtiger ist daher wohl die Ansicht, daß die bestrittene Rede ächt sey, und daß Hiob in derselben Aeußerungen, welche mehr vom tief verletzenden Widerspruche seiner Freunde hervorgelockt als aus eigener Ueberzeugung hervorgegangen waren, nun, nachdem der Streit geendigt und das Gemüth wieder ruhig geworden war, zurücknahm und auf die einfache Klage über sein Unglück, von der er im Anfange seiner Reden ausgegangen war, zurückkam. Wahr ist, was Umbreit sagt (zu XXVII. 13.): Ohne diesen scheinbaren Widerspruch in Hiobs Reden wäre der Wortwechsel ins Unendliche fortgegangen. a)

Die Reden Elihu's werden für fremde Einschiebsel gehalten, 1) wegen des Matten, Weitschweifigen, Gesuchten und Unklaren des Inhaltes und Vortrages; 2) weil darin die Behauptungen Hiobs mißverstanden oder verdreht seyn sollen, was nur einem von dem Dichter Hiobs verschiedenen Verfasser zur Last fallen könne; 3) weil Hiob nicht darauf antworte; 4) weil der Prolog und Epilog Elihu's nicht erwähne; 5) weil Hiob genannt werde;

(1) Stuhlmann in den Anmerk. zu s. Uebers. S. 68 ff.
(2) Bernstein a. a. O. S. 134 fg.

weil endlich 6) die Reden Elihu's jene, die Gott hält, anticipiren und überflüssig machen sollen (1).

Man sieht leicht, daß die meisten dieser gegen die Aechtheit vorgebrachten Gründe von geringem Gewichte sind. Gegen den Vorwurf des großen Unterschiedes, den man zwischen den Reden Elihu's und den vorangehenden Hiobs und seiner drei Freunde wahrnimmt, hat man längst mit Recht eingewendet, daß der breite Vortrag Elihu's für den geschwätzigen, prahlerischen und ideenleeren jungen Kämpfer, wie ihn der Dichter selbst zeichnet, passe (2). Für einen solchen schickte sich auch die Verdrehung gewisser Behauptungen Hiobs, die man ihm vorwirft; übrigens findet sie sich in den beiden Stellen **XXXIV. 9. XXXV. 3.**, die man als Belege anführt, nicht, den was dort Elihu sagt, konnte er seinem Charakter gemäß leicht aus mehreren Reden Hiobs folgern. — Wenn Hiob auf die Reden Elihu's nicht antwortet, so geschah es, weil er sie keiner Berücksichtigung werth hielt. — Hiob wird allerdings von den drei frühern Kämpfern nicht genannt, daraus folgt aber nicht, daß der vierte ihn auch nicht nennen solle (3). — Wenn der Prolog Elihu's nicht erwähnt, so liegt der Grund darin, daß er erst später zu der Gesellschaft kam, jedenfalls so spät sich in das Gespräch mischte, daß es passender war, im Prologe seiner nicht zu erwähnen, sondern sein Auftreten in einem eigenen Vorworte anzukünden.

Von größerer Bedeutung ist der Einwurf, daß die Reden Elihu's daß Räthsel lösen und folglich die Reden Gottes überflüssig machen, oder daß, wie auch behauptet wird, Elihu mehr sage, als Gott. Ist aber dieser Einwurf auch gegründet? Löst Elihu das Räthsel und wie löst er es? Ein bedeutender Theil

---

(1) Stuhlmann, Ueberf. S. 20 ff. — Bernstein a. a. O. S. 130. — de Wette Einl. S. 411. §. 287. 5te Ausg. S. 396 f.

(2) Umbreit, Ueberf. Einleit. S. **XX.** vgl. Bertholdt, Einleit. S. 2158. Jahn, Einl. **II.** 776. Gesenius, Gesch. d. hebr. Spr. S. 34.

(3) „Elihu tritt zwischen zwei streitende Parteien und spricht hier gegen die Drei 32, 11 ff., dort gegen Hiob, muß also bald beim Uebergange von dem Einen zu dem Andern, um den Wechsel zu bezeichnen, bald um die Beziehung seiner Rede deutlich zu bestimmen, nothwendig Hiobs Namen nennen, was im Gegengespräch von nur Zweien entbehrlich war. Der veränderte Fall bringt eine neue Erscheinung; nichts ist natürlicher.“ (Stickel, das Buch Hiob ꝛc. Leipz. 1842. S. 246.) H.

seiner wortreichen Predigt dreht sich um den Satz: die Behauptung Hiobs, er leide unschuldig, sey freche Lästerung, denn Gott sey gerecht (XXXIII. 8—12. XXXIV. 1—37.). Eben dieses wurde von den andern drei Freunden wiederholt behauptet. Der zweite Satz Elihu's ist: Gott sende dem Menschen in Träumen und nächtlichen Gesichten Warnungen zu, um denselben von seinem Böses thun zurückzuführen, wenn er aber diese nicht beachte, so züchtige er ihn durch Schmerzen auf dem Krankenlager (XXXIII. 13—22.), von welchen er ihn wieder befreie, wenn er den Warnungen des Gottesboten Gehör verleihe (V. 23—33.). Auch die übrigen Leiden verhänge Gott, um den Menschen kund zu thun ihr Verbrechen und ihre Missethaten (XXXVI. 1—15.). Die übrigen Reden bestehen größtentheils in Schilderungen der Macht und Weisheit Gottes, um zu beweisen, daß es der größte Frevel sey, Gott der Ungerechtigkeit zu beschuldigen. Die Vorträge Elihu's unterscheiden sich also nur dadurch von denen der drei andern Freunde, daß darin die Leiden auch als Züchtigungs- und Besserungs-Mittel dargestellt werden. Dadurch ist aber das Räthsel keineswegs gelöst; denn auch nach Elihu's Ansicht gehen den Leiden Sünden voran, die durch jene gebüßt und gebessert werden sollen. Das Räthsel besteht aber darin, daß auch jener, der keiner Züchtigungs- und Besserungsmittel bedarf, der Rechtschaffene und Gottergebene mit Leiden, und oft mit den schwersten heimgesucht werde, welches erst durch Gott gelöst, nämlich dadurch gelöst wird, daß jeder Versuch, das göttliche Walten durch menschliche Weisheit ergründen zu wollen, als ein vermessener und zu keinem Ziele führender erklärt wird. Elihu hat also die Reden der Gottheit nicht anticipirt, viel weniger mehr gesagt als Gott, und somit fällt auch der letzte und Haupteinwurf gegen die Aechtheit der Reden Elihu's weg. [b])

Was früher gegen die Aechtheit des Prologs und Epilogs vorgebracht worden ist, ist größtentheils als wenig beweisend aufgegeben worden; nur blieb man noch immer in Verlegenheit, wie man XIX. 17. vgl. VIII. 4. mit I. 19. reimen soll. Die Verlegenheit hebt sich aber vollständig, wenn man sich erinnert, daß Hiob der Repräsentant aller unschuldig Leidenden ist, und der Dichter daher diesem Klagen über Leiden in den Mund legen konnte, die den Hiob als bestimmtes Individuum nicht treffen konnten.

a) Die Stelle **XXVII. 11. — XXVIII. 28.** hält selbst de Wette weder für Interpolation, noch für die Rede eines der Gegner, sondern für die Folge irgend einer Unklarheit oder Inconsequenz des Dichters (1). Der früher geäusserte Verdacht der Unächtheit kann also hier als wieder aufgegeben betrachtet werden, zumal da auch die neuesten Erklärer Ewald (2), Hirzel (3) und Justi (4) denselben abweisen und Stickel ihn geradezu für überwunden erklärt (5).

b) Auch die Reden Elihu's scheinen allmählig in ihr altes Recht, das man ihnen längere Zeit mit Nachdruck streitig gemacht hat (6), wieder eintreten zu können. Am Besten hat ihre Aechtheit Stickel vertheidigt (7); und wir glauben mit Rücksicht auf seine Erörterung zur Berichtigung und Ergänzung des Obigen Folgendes beifügen zu sollen.

Mangel an Gedanken und Ideen kann man dem Elihu nicht mit Recht vorwerfen. Seine Reden sind vielmehr weit gedankenreicher als die der drei andern Freunde Hiobs. Die Widerlegung des Unrichtigen in Hiob's Reden und damit die Lösung der Hauptfrage des Buches wird durch Elihu nicht nur auf andere und zweckmäßigere Weise unternommen, sondern auch in der That weiter gefördert, als von denen, die vor ihm geredet haben. Indem er einerseits die drei Freunde tadelt, daß sie den Hiob verdammen, ohne ihm eine Schuld nachzuweisen und damit die alleinige Grundlage aller ihrer Erörterungen aufhebt (daß jedes Unglück frühere Schuld voraussetze), zeigt er andererseits dem Hiob, daß er keineswegs ganz unverdient leide, weil ja sein Benehmen während des Leidens hinlänglich zeige, daß er nicht jene Geduld und unbedingte Ergebung in Gottes Fügungen besitze, die dem völlig Tadellosen eigen sein müssen. Damit ist nun aber für Elihu's Beweisführung ein ganz neuer Boden gewonnen. Die dem bessern Bewußtsein Hiob's so grob und hartnäckig widersprechenden Be-

(1) Einleitung. S. 397 f.
(2) Die poetischen Bücher des A. B. III. 57.
(3) Hiob, erklärt ꝛc. S. 6.
(4) Hiob, neu übersetzt und erläutert ꝛc. S. 31.
(5) Das Buch Hiob, rhythmisch gegliedert und übersetzt ꝛc. S. 224.
(6) de Wette, Einleitung. 396 f. — Ewald, die poetischen Bücher des A. T. III. 296 ff. — Hirzel, Hiob, erklärt ꝛc. S. 189 ff.
(7) A. a. O. S. 225—263.

schuldigungen der drei Freunde in Betreff seines frühern Verhaltens spricht Elihu nicht mehr aus, sondern erinnert den Hiob nur an sein eben bewiesenes Widerstreben gegen Gottes Anordnung, zum Beweise, daß jedenfalls seine Tugend noch keine vollendete sei. Zugleich ist damit auch ein bis jetzt noch nicht berührter Zweck der Leiden hervorgehoben, nämlich Prüfung, Läuterung und Befestigung der zwar vorhandenen aber noch unvollkommenen Tugend. Wenn dann Elihu überdieß noch (was hiemit nahe zusammenhängt) die Leiden auch als Besserungsmittel und sogar als Abhaltungsmittel vom Bösen darstellt, so geht er nicht etwa nur durch einige vereinzelte Aussagen weiter als die drei Andern, sondern stellt sich überhaupt auf einen ganz andern und weit höhern Standpunkt als diese, und erfüllt wirklich das Versprechen, das er im Anfang seiner Reden gegeben. Man kann daher auch dieses Versprechen und sofort den Elihu selbst keineswegs prahlerisch und dünkelhaft nennen. Er hat mit seiner Rede gewartet bis die Alten geschwiegen und sodann im Beginne derselben sich gebührend entschuldigt, aber zugleich auch mit edlem Selbstgefühl freimüthig ausgesprochen, warum er, obgleich noch jung, nach den Alten das Wort nehme und Besseres als sie sagen zu können sich zutraue. Die Worte, womit er dieses thut sind als Ausdrücke solchen Selbstgefühles im Munde eines lebhaft aufgeregten Jünglings gewiß nicht ein Beweis von platzendem Dünkel. Sofort kann auch nicht Geringschätzung und Verachtung die Ursache sein, warum Elihu's Reden keine Erwiederung erhalten, sondern vielmehr ihr Vorzug vor den Reden der andern drei Freunde. Umsichtiger und allseitiger, als diese, hatte er dem Hiob Wahrheiten gesagt, denen derselbe keinen Widerspruch sondern nur Schweigen entgegensetzen konnte.

Wie es sich mit der Lösung des Räthsels verhalte, ergiebt sich hiernach von selbst. Elihu gibt dieselbe wirklich und entscheidet wirklich den Streit, soweit er vom menschlichen Standpunkte aus entschieden werden kann, indem er beweist, daß Hiobs Klagen über sein Leiden ungegründet seien und der Leidende überhaupt, auch wenn er sich keiner Verschuldung bewußt sei, darum noch keine Befugniß habe, Gott wegen seines Leidens Vorwürfe zu machen. Dabei ist freilich noch im Ungewissen gelassen, aus welchem besonderen Grunde gerade den Hiob sein Leiden getroffen habe, unter den von Elihu überhaupt hervorgehobenen Gründen zeitlicher Leiden ist zwar auch dieser genannt (Prüfung und Läuterung nach

Angabe des Prologs), aber es übersteigt das menschliche Wissen, hierüber im einzelnen Falle mit Bestimmtheit zu entscheiden. In dieser Hinsicht verweist Elihu auf das zwar überall sichtbare aber doch nur bis zu einem gewissen Punkt hin begreifliche Walten Gottes in der äußern Schöpfung. Dadurch werden dann zugleich die Reden Jehova's angebahnt und eingeleitet, keineswegs aber anticipirt. Jehova's Reden haben gar nicht die Absicht, den Hiob zu widerlegen, oder das ihm Unbegreifliche begreiflich zu machen und das Räthsel zu lösen, sie involviren weit eher einen Tadel schon gegen den Versuch, dasselbe weiter, als es bereits geschehen ist, lösen zu wollen. Namentlich aber wird über die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung, deren Nachweisung die Hauptaufgabe von Elihu's Reden ist, in den Reden Jehova's kein Wort gesagt. Mit Recht bemerkt daher Stickel: „Elihu's Ziel ist, die rechtliche Unhaltbarkeit der Anklage, Eloah's Tendenz aber, die unfromme Verwegenheit darzuthun, die selbst schon in dem Erheben und Anbringen der Klage liegt. Jehova's Rede überbietet also, auf die letzten Hauptgedanken gesehen, Elihu's Sätze hoch genug." (1)

Daß die vermeinte sprachliche Verschiedenheit zwischen den Reden Elihu's und den übrigen Theilen des Buches Hiob, die man gegen die Aechtheit jener gelten gemacht hat, nichts gegen dieselbe beweise und im Gegentheil eine sehr bedeutende sprachliche Gleichförmigkeit beiderseits Statt finde, welche zu Gunsten der Aechtheit spreche, hat Stickel eben so gründlich als ausführlich bewiesen (2).

Zweites Kapitel.

Die Psalmen.

§. 82. Name derselben. Lyrische Poesie bei den Hebräern.

Unter dem Namen תְּהִלִּים (zusammengez. תְּלִים, תְּלִין) Lobgesänge findet sich im Kanon eine bedeutende Sammlung poetischer Erzeugnisse, die größtentheils, wie ihr griechischer

(1) Das Buch Hiob ꝛc. S. 242.
(2) Ebend. S. 249 ff.

Name ψαλμοί, ψαλτήριον sie richtig bezeichnet, lyrische Gedichte sind, indem sie den Ausdruck der mannigfaltigsten Empfindungen des Gemüths, der Sehnsucht, der Hingebung, der Hoffnung und Freude, oder der Betrübniß, der Furcht und des Schmerzens enthalten, und selbst die erzählenden und ermahnenden Gedichte durch die religiöse Betrachtung und Stimmung des Dichters lyrisch werden (1).

Diese Gesänge gehören dem Inhalte und den Ueberschriften zufolge mit Ausnahme eines einzigen den Zeiten der königlichen Herrschaft und des Aufenthaltes in Babylonien an; namentlich macht David auf einen großen Theil derselben als Verfasser Anspruch. Indeß würden wir sehr irren, wenn wir daraus schließen würden, daß die lyrische Poesie erst mit David ihre Entstehung oder Ausbildung erhalten habe. Die Hebräer besaßen Lieder aus den Zeiten vor David, von Josua an bis auf die Jugendzeit des königlichen Dichters, deren Zahl so ansehnlich war, daß sie den Inhalt eines eigenen Buches ausmachten, nämlich des סֵפֶר הַיָּשָׁר (2), und die, nach den Proben zu urtheilen, die uns erhalten worden sind, nicht blos rohe und unbehülfliche Versuche in der lyrischen Dichtkunst sind, denn der Gesang der Debora Richt. V. ist reich an Schönheiten und läßt auf einen regen Sinn des hebräischen Volkes für Poesie und auf eine bedeutende Ausbildung der lieblichen Kunst schließen. Ziehen wir den Inhalt dieser alten Ueberreste, des schönen Liedes Mosis nach dem Uebergang durch das Schilfmeer 2 Mos. XV. des Bruchstückes Jos. X. 12—14., des bereits genannten Liedes der Debora und des Liedes Davids auf Saul 2 Sam. I. 17 ff. in Betracht, so waren es Erzeugnisse der erzählenden Lyrik, Gesänge auf große Begebenheiten, namentlich auf wichtige Siege, welche, wie bei allen alten Völkern die Stelle der Geschichte vertraten. Und wie hätte die thatenreiche Zeit der Richter, in welcher Kampf und Sieg, Ruhe und That, Glück und Unglück so rasch auf einander folgte, wo Musik und Tanz (XI. 34. XXI. 21.) bei heitern und traurigen Anlässen nicht fehlen durfte, an solchen Gesängen arm seyn können?

Zu einer hohen Vollendung gedieh die lyrische Dichtkunst

(1) de Wette, Comment. über die Psalmen. 3te Aufl. S. 2.
(2) Jos. X. 13. 2 Sam. I. 18.

durch David, und erhielt durch ihn insofern einen erhabenern Charakter, den der göttlichen Lyrik, als seine Gesänge größtentheils Ausströmmungen seiner religiösen Empfindungen und Gefühle oder Betrachtungen über die herrlichen Eigenschaften Gottes sind, und als solche in den heiligen Dienst zu seiner Verherrlichung aufgenommen wurden. Ob David's Anlage in der Prophetenschule Samuels ausgebildet worden sey, ist sehr zweifelhaft (1); überhaupt wissen wir zu wenig von der eigentlichen Beschaffenheit dieser Anstalt, um über ihren Einfluß auf die Poesie urtheilen zu können.

Gewisser ist, daß Davids Beispiel auf talentvolle Zeitgenossen, und besonders auf die Vorsteher der Tempelmusik von großem Einflusse gewesen ist. So werden nach den Ueberschriften mehrern solcher Zeitgenossen und Musikvorstehern die vortrefflichsten Psalmen zugeschrieben; und beruht auch bei mehrern diese Angabe auf einem Irrthume, indem sie einer viel spätern Zeit angehören, so verräth dieser Irrthum immerhin, daß die Sammler der Ueberreste der poetischen Literatur der auf sicherer Tradition beruhenden Ueberzeugung waren, daß jene Männer Dichter und zwar vortreffliche Dichter waren. Aus der Zeit nach David bis zur Auflösung des Reiches enthält die Psalmen-Sammlung, den Ueberschriften zufolge, einige höchst unsichere ausgenommen, keine Gesänge. Desto fruchtbarer war die Zeit des Exils; ein bedeutender Theil der Psalmen, und zwar vortrefflicher Psalmen, stammt aus dieser Zeit.

§. 83. Inhalt.

Sämmtliche Psalmen sind religiösen Inhalts, und lassen sich diesem Charakter zufolge auf folgende Klassen zurückführen:

I. Gesänge auf Gott, und zwar a) Ausdrücke der Sehnsucht nach ihm und seinem Heiligthum, der Hoffnung und der Zuversicht. Ps. **XXIII. XLII. XLIII. XC. XCI. CI. CXXI. CXXVII. CXXVIII. CXXXI.** b) Lob- und Dank-Hymnen, in welchen die herrlichen Eigenschaften Gottes als Schöpfer und Erhalter der Welt, als Schutzgott des israelitischen Volkes und der Einzelnen gepriesen, und ihm für seine Huld, Rettung und Hilfe gedankt wird. Ps. **VIII. XVIII. XIX. XXIX. XXX.**

(1) de Wette a. a. O. S. 7.

XXXIII. XLVI. XLVII. XLVIII. LXV—LXVII. LXXV. LXXVI. XCIII. CIV. CXXXV. CXXXVI. CXXXVIII. CXLV. CXLVII. u. a. c) Zions-Tempel- und Festpsalmen, oder Gesänge auf Gott in Beziehung auf seine heilige Wohnung und die Feier seiner Feste mit der Aufforderung ihn würdig zu verehren. Ps. XV. XXIV. LXVIII. LXXXI. LXXXVII. CXXXII. CXXXIV. CXXXV.

II. Nationalpsalmen, oder Gesänge, in welchen die wichtigsten Begebenheiten des israelitischen Volkes diesem ins Gedächtniß zurückgeführt werden mit der Aufforderung zum Danke gegen Gott. Ps. LXXVIII. CV. CVI. CXIV.

III. Königspsalmen, Gesänge, den König und Stellvertreter Jehova's zu preisen, ihm zu gewissen wichtigen Ereignissen Glück zu wünschen, und ihn dem Herrn zu empfehlen. Ps. II. XX. XXI. XLV. LXX. CX.

IV. Moralisch-religiöse Psalmen, und zwar a) Lehrgedichte über das Schicksal der Frommen und Gottlosen. XXXVII. XLIX. LXXIII. b) Reflexionen über das Glück der Sündenvergebung, über die herrlichen Folgen der Sittenreinheit und der Beobachtung des Gesetzes. Ps. I. XXXII. L. CXIX. CXXXIII. — Ein bedeutender Theil des Psalteriums besteht

V. in Klagpsalmen oder Gesänge, welche Klagen Einzelner oder des ganzen Volkes über Unglück, besonders über Druck und Ungemach von Seiten einheimischer oder auswärtiger Feinde, und Bitten um Rettung enthalten. Ps. III—VII. X—XIV. XVII. XXII. XXV—XXVIII. XXXI. XXXV. XXXVI. XXXVIII. XXXIX. XLI. XLIV. LIII—LXII. LXIV. LXIX—LXXI. LXXIV. LXXVII. LXXIX. LXXX. LXXXIII. LXXXVI. LXXXVIII. LXXXIX. XCIV. CII. CIX. CXXIII. CXL—CXLIV. — Endlich werden einige

VI. für messianisch, d. i. für solche gehalten, welche Weissagungen auf den künftigen idealen König und Retter des Bundesvolkes enthalten, z. B. Ps. II. XXII. CX. u. a.

§. 84. Ueberschriften.

Bevor wir nach den Verfassern der einzelnen Gesänge fragen, haben wir die Ueberschriften zu betrachten, die uns den Namen derselben angeben. Vier und dreißig Psalmen ausgenommen, welche ohne Ueberschriften oder, wie der Talmud

sich ausdrückt, verwaist sind, haben alle übrigen Ueberschriften verschiedenen Inhalts. Sie geben entweder den Verfasser an (1), oder die geschichtliche Veranlassung (2), oder den Musikvorsteher, dem der Psalm zur Aufführung übergeben wurde (3), oder die Dichtungsart (4), oder die Musik, die den Gesang zu begleiten hat (5).

Ueber die Aechtheit, d. i. Gleichzeitigkeit der Ueberschriften mit der Abfassung der Lieder selbst, oder Unächtheit derselben waren die Meinungen der Gelehrten von jeher getheilt. Manche halten sie größtentheils für ächt, andere für unächt. Die sie für ächt halten, beziehen sich 1. auf die Sitte der morgenländischen Dichter, ihren Gesängen ihren Namen vorzusetzen (6);

---

(1) מִזְמוֹר לְדָוִד; תְּפִלָּה לְמֹשֶׁה (Ps. XC.); מִזְמוֹר לְאָסָף (Ps. L. LXXIII. u. a.); מַשְׂכִּיל לִבְנֵי־קֹרַח (Ps. XLII.); מַשְׂכִּיל לְאֵיתָן הָאֶזְרָחִי (Ps. LXXXIX.). Mit überwiegender Wahrscheinlichkeit bezeichnet nämlich die Präposition ל vor einem eigenen Namen den Verfasser (vgl. Hab. III. 1.) und nicht etwa die Person, auf welche, oder nach deren Art und Beispiel das Lied gedichtet ist.

(2) Z. B. Ps. VII. 1. „Klaglied Davids, welches er zu Jehova sang wegen Cus dem Benjaminiten.“ Vgl. Ps. XVIII. 1. XXXIV. 1. LI. 1. LII. 2. LVI. 1. LVII. 1. LIX. 1. LX. 2.

(3) So wird der in 53 Psalmen vorkommende Ausdruck לַמְנַצֵּחַ nach 1 Chron. XV. 21. erklärt. Diese seit längerer Zeit angenommene Erklärung ist zwar allen andern, die man bisher versucht hat, vorzuziehen, doch ist die Richtigkeit derselben auch nicht über allen Zweifel erhaben.

(4) Mann glaubt nämlich, daß die verschiedenen vorkommenden Psalmen-Namen, als מִזְמוֹר, מַשְׂכִּיל, שִׁגָּיוֹן, שִׁיר, תְּפִלָּה den ästhetischen Charakter der Gedichte bezeichnen.

(5) Entweder ist ein Bruchstück eines alten verloren gegangenen Liedes angegeben, nach dessen Melodie der Psalm gesungen worden ist, wie Ps. XXII. עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר nach Hindin der Morgenröthe; Ps. LVI. 1. עַל־יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים Nach Taube der fernen Terebinthen; Ps. LVII. LVIII. LIX. LXXV. אַל־תַּשְׁחֵת Verdirb nicht; oder es ist das Instrument genannt, welches zum Gesange gespielt worden ist, wie עַל־הַגִּתִּית auf der Githit Ps. VIII. LXXXI. LXXXIV. מָחֲלַת Ps. LIII. LXXXVIII. נְגִינוֹת Ps. VI. LIV. LV. LXXVI. מְחִילוֹת Ps. V. שְׁמִנִּית und שְׁשַׁנִּים Ps. XLV. LX. LXIX. LXXX.

(6) Es sind hier die arabischen Dichter gemeint, welche ihren Gesängen ihren Namen mit قال vorsetzen, z. B.

قال لبيد بن ربيعة العامري

2. auf die verwaisten oder namenlosen Psalmen, indem man sagt: wären die Ueberschriften bloße Vermuthungen der spätern Sammler oder Leser, so wären alle Psalmen mit Ueberschriften versehen; 3. auf den Umstand, daß die Siebenzig sie schon vorfanden, und theilweise sinnlos übersetzten, was genugsam andeute, daß ihr Ursprung in eine so frühe Zeit falle, daß sich die Ueberlieferung von ihrem Sinne verloren hatte.

Welche die Ueberschriften als unächt verwerfen, führen als Beweis an 1. die entschiedene Falschheit mehrerer derselben (1); 2. die Verschiedenheit derselben in den alten Bibelübersetzungen, namentlich der alexandrinischen und syrischen.

Man hat den letztern Umstand für sehr unerheblich und nichts beweisend gehalten. „Die LXX — sagt man — haben sie ursprünglich mit übersetzt, wie die Handschriften sowohl, als die Citata der ältesten Kirchenväter, beweisen: also fand sie gewiß auch der spätere Syrer vor, und der mittelbare arabische Uebersetzer hat gar kein Gewicht. Uebrigens ist die Auslassung mancher Ueberschriften in den genannten Uebersetzungen oft nur Fehler einzelner Abschriften. Daß die Uebersetzer, besonders der syrische, zum Theil andere und mehrere Ueberschriften haben, als der hebräische Text, ist zwar auffallender, läßt sich aber mit Wahrscheinlichkeit so erklären, daß, wo im Originale die Ueberschriften mangelten, oder in der Uebersetzung durch Zufälle und Fehler der Abschreiber oder durch Absicht des Uebersetzers, der nichts Unverständliches übersetzen wollte, (wie man dieß beim syrischen Uebersetzer annehmen kann), ausgelassen waren, man diesen Mangel durch Vermuthungen alter Ausleger ersetzte (2)." Ich habe eine andere Ansicht von dieser Sache, und glaube, daß die Abweichungen des Syrers in den Ueberschriften vom Originale und von den Siebenzig, wenn auch nicht unmittelbar für die Aechtheit oder Unächtheit, doch für das höhere oder tiefere Alter der Ueberschriften maßgebend seyen.

In der syrischen Uebersetzung haben alle Psalmen Ueberschriften, welche den Verfasser, oder die geschichtliche Veranlassung oder den Inhalt angeben. In der Angabe des Verfassers stimmt sie größten-

(1) Vgl. Ps. XXXIV. LIV. LVII. LX. u. a.
(2) de Wette Comment. über die Psalmen. 4te Ausg. S. 22.

theils mit dem hebräischen Texte überein (1); die geschichtliche Veranlassung ist weit häufiger angegeben als im Hebräischen und findet sich besonders oft in den Psalmen, die David als Verfasser anerkennen, nie stimmt aber die Uebersetzung mit dem Originale überein; so hat Ps. **XXXIV.** der Syrer: von David, als er ins Haus Gottes ging, und den Priestern die Erstlinge brachte; Ps. **LI.** von David, nachdem er gesündigt und Uria getödtet hatte; Ps. **LVI.** von David, Dankgebet des Gerechten, daß er befreit wurde von dem Feinde und von Saul, u. s. w.; zuweilen hat die Ueberschrift gar keine Angabe dieser Art, obgleich sich eine solche im Hebräischen findet, z. B. Ps. **VII. XVIII. LII.** In der Inhaltsanzeige wird auf den buchstäblichen und mystischen Sinn des Psalmes aufmerksam gemacht: z. B. Ps. **LV.** von David, als er Absalom seinen Sohn, welcher umgekommen war, beweinte; und Weissagung von jenen, welche gegen Christus gewüthet: Ps. **LIX.**: diesen Psalm schrieb David, als er hörte, daß die Priester von Saul ermordet worden seyen; uns aber verkündet er die Bekehrung der Heiden zum Glauben und die Verwerfung der Juden. Ps. **LXV.** von David. Nach dem Wortsinn: als David die Bundeslade auf den Berg Zion nahm. Uns aber deutet der geistige Sinn die Predigt der Apostel an, welche die Heiden durch Verkündigung des Evangeliums bekehrt haben. u. s. w. Alles Uebrige, was sich in den Ueberschriften des hebräischen Textes findet, fehlt im Syrischen ganz.

Aus der Uebereinstimmung beider Texte in den Angaben der Verfasser dürfen wir mit Recht den Schluß ziehen, daß der Syrer

---

(1) Abweichungen finden sich in den Ps. **X. XXXIII. LXXI. XCI. XCIII. XCIX. CIV. CXXIII** (Hebr. **CXXIV.**) **CXXXIII.** (Hebr. **CXXXIV.**). **CXXXVI.** (Hebr. **CXXXVII.**), welche im Hebräischen anonym, im Syrischen David zugeschrieben werden; in den Ps. **XXXIX. LXXXVII.**, welche im Hebr. die Aufschrift: von David, von den Söhnen Kora's haben, im Syrischen anonym sind; in den Ps. **LXXII. CI.**, welche im Hebr. Salomo und David, im Syr. David und Asaph zugeschrieben werden; in den Ps. **CXLV—CXLVIII.** (Hebr. **CXLVI—CXLVIII**), welche im Hebr. ohne Angabe eines Verfassers sind, im Syr. die Namen Haggai und Zacharia in der Ueberschrift haben.

diesen Theil der Ueberschriften in den vor ihm liegenden hebräischen Exemplaren fand, und in seine Uebersetzung übertrug; daß er eine große Aufmerksamkeit darauf richtete, ersehen wir daraus, daß, wenn der Psalm namenlos war, er in der Regel sich nicht wie der hebräische Text mit bloßer Auslassung des Namens des Dichters begnügte, sondern ausdrücklich bemerkte: „der Psalm ist anonym“, unbekannt von wem z. B. Ps. LXVI. LXVII. XCII. C. CII. u. a. Die wenigen Abweichungen, in Auslassungen und Verwechselungen bestehend, lassen sich leicht als Versehen der Abschreiber erklären, die sich theils schon im hebräischen Texte fanden, theils später in die Copien der syrischen Version eingeschlichen hatten.

Wie erklären wir aber die Abweichungen in der Angabe der Veranlassungen und historischen Situationen der Psalmen, und die Uebergehung sämmtlicher musikalischer Bemerkungen? Aus Uebereilungen der Abschreiber lassen sie sich nicht erklären, dies bedarf keines Beweises; auch nicht daraus, daß sie der Syrer für unverständlich oder für unwichtig hielt, denn die Angaben der historischen Situation sind bei allen Psalmen sehr verständlich; für unwichtig hielt er sie ebenfalls nicht, weil er die Veranlassung weit häufiger angiebt, als der hebr. Text. Nur die musikalischen Bemerkungen möchten ihm dunkel vorgekommen seyn, aber darum hätte er sie eben so wenig ganz übergangen, als die Alexandriner. Nichts anderes also bleibt uns zu einer befriedigenden Erklärung übrig, als die Annahme, der Syrer habe außer den Namen der Verfasser keine andere Ueberschriften in seinen hebräischen Exemplaren gefunden. Gab es aber Exemplare, in welchen die genannten Ueberschriften fehlten, so können letztere nicht so alt als die Psalmen seyn, und die Copien des Syrers stammten aus Handschriften, vor der Zeit geschrieben, zu welcher jene Ueberschriften ins Psalterium gekommen waren, und die vom Syrer aufgenommenen Angaben der Veranlassung sind wie die mystischen Deutungen Conjecturen späterer Schrifterklärer. Aelter demnach sind die Ueberschriften mit dem Namen des Verfassers, als die übrigen, von denen jene musikalischen Inhalts wahrscheinlich erst dann den Tempelexemplaren beigeschrieben wurden, als mit dem Cultus überhaupt auch der Tempelgesang seine Pracht und Würde wieder erhalten hatte, und verdienen unsere Achtung und Berücksichtigung; nur darf diese, da eine bedeutende

Anzahl auch dieser ältern Ueberschriften entschieden unrichtig ist, und die ältern Uebersetzungen weder unter sich, noch mit dem hebräischen Texte immer übereinstimmen, nicht unbedingt, sondern muß mit der Untersuchung verbunden seyn, ob der Inhalt sich mit der Ueberschrift vertrage (1).

§. 85. Verfasser.

Diese Ueberschriften nennen nachstehende Verfasser:

1) Moses von Ps. XC. Der vortreffliche Gesang ist ganz des großen Mannes würdig, und enthält nichts, was eine spätere Zeit durchschimmern ließe und Zweifel an der Aechtheit der Ueberschrift erregen könnte. Eben so wenig dürfte daraus, daß er in Sprache und Dichtungsart den übrigen Psalmen ähnlich ist, geschlossen werden; denn dann müßte man ebenfalls sagen: weil die dem David zugeschriebenen Psalmen denen aus dem Exil in sprachlicher und ästhetischer Rücksicht ähnlich sind, so können sie von David nicht seyn. Mose'n schreiben die Talmudisten nach der Regel, daß die verwaisten Psalmen dem nächst vorher genannten Verfasser gehören, die zehn folgenden zu; eine Regel, deren Grundlosigkeit wie überall so namentlich auch in diesem Falle in die Augen fällt, da in Ps. C. Samuel erwähnt wird.

2) David werden die meisten Psalmen zugeschrieben, daher auch die ganze Sammlung von ihm den Namen führt. Der ge-

(1) Offenbar geht man aber zu weit, wenn man die Ueberschriften selbst in denjenigen Fällen noch für nichts besagend erklärt, in welchen sich gegen ihre Richtigkeit gar nichts Erhebliches einwenden läßt, und sie bloß dann gelten lassen will, wenn ihre Aussage aus innern Gründen bewiesen ist (de Wette, Comment. über die Ps. S. 13. Einleitung in's A. T. Seite 372.). Auf solche Weise werden die Ueberschriften eigentlich als gar nicht vorhanden betrachtet und sofort die Entscheidung über Zeitalter, Verfasser u. s. w. einzig und allein auf innere Gründe gebaut. Wie unsicher aber diese hier zu sein pflegen, kann man sehr einfach daraus ersehen, daß z. B. Ps. IX. und X. von Ewald aus inneren Gründen für nacherilisch, von Hitzig dagegen ebenfalls aus innern Gründen für davidisch erklärt werden, während umgekehrt aus eben solchen Gründen Ps. CI. u. CX. von Ewald für davidisch von Hitzig dagegen für makkabäisch ausgegeben werden (vgl. de Wette Einleit. S. 373). Bedeutender kann nun jedenfalls keine Ueberschrift (die vor Ps. XC. etwa ausgenommen) irre führen, als in solchen Fällen, deren sich noch manche ähnliche namhaft machen ließen, die eine kritische Bestimmung im Gegensatz zur andern. H.

druckte hebräische Text schreibt ihm 73 Psalmen zu, nämlich III —IX. XI—XXXII. XXXIV—XLI. LI—LXV. LXVIII—LXX. LXXXVI. CI. CIII. CVIII—CX. CXXII. CXXIV. CXXXI. CXXXIII. CXXXVIII—CXLV. Einige Handschriften bei Kennikot und de Rossi fügen diesen noch Ps. LXVI. LXVII., und die Alexandriner Ps. XXXIII. XLIII. XCI. XCIV—XCIX. CIV. bei. In der syrischen Uebersetzung fehlt, wie schon bemerkt worden ist, bei zwölf Psalmen: XIII. XXXIX. LIII. LIX. LX. LXII—LXIV. CI. CXXIV. CXXXIX. CXLV. die im hebräischen und griechischen Texte vorkommende Aufschrift „von David" ganz; bei Ps. LXIV. CXXXIX ist die Erwähnung Davids als Verfassers im Contexte der Angabe der Veranlassung beider Psalmen. Dagegen schreibt diese Uebersetzung in Uebereinstimmung mit der alexandrinischen David siebenzehn Psalmen zu, welche im Hebräischen namenlos sind, nämlich X. XXXIII. XLIII. LXXII. (im Hebr. und LXX. dem Salomo) XCI. XCIII. —XCIX. CIV. CXXI. CXXX. CXXXII. CXXXVI.

Manche dieser Psalmen müssen David abgesprochen werden, weil sie Anspielungen auf Gegenstände späterer Zeiten enthalten, z. B. auf den Tempel, die Pracht des Gottesdienstes, auf das Exil u. s. w. Vgl. Ps. V. XX. XXVII. LI. LXIII. LXVI. CXXII. CXXVIII. CXLIV. Daraus entsteht die Vermuthung, daß auch andere Psalmen David mit Unrecht möchten zugeschrieben seyn, und die Pflicht des Exegeten, zu untersuchen, ob der Inhalt der Aufschrift nicht widerspreche; jedoch darf die Skepsis in dieser Beziehung nicht zu weit gehen. — Daß die Gesänge Davids sich nicht blos durch Lieblichkeit und Anmuth, sondern auch durch Erhabenheit und Großartigkeit der Gedanken auszeichnen, ist längst anerkannt.

3) Von Salomo dem weisen Könige erwähnt die Geschichte, daß seiner Lieder tausend und fünf gewesen seyen (1 Kön. IV. 32.); dennoch enthält die Psalmen-Sammlung nur zwei Gesänge, die den Ueberschriften zufolge seinen Namen tragen, nämlich LXXII. und CXXVII., und selbst diese sind wahrscheinlich nicht von ihm. Der erstere ist vielmehr an ihn bei seiner Thronbesteigung gerichtet, und enthält den Wunsch, daß er seine Untergebenen durch eine gerechte Regierung beglücken möchte (1).

(1) Auch die Alexandriner und der Syrer fühlten, daß dieser Psalm,

Der letztere könnte seinem Inhalte nach wohl von Salomo seyn, aber die Ueberschrift scheint wohl erst sehr spät dem Gesange beigegeben, und dieser dem Salomo zugeschrieben worden zu seyn, weil V. 1. aus Mißverstand vom Baue des Hauses Gottes genommen wurde (1). Der griechische Text hat die Aufschrift nicht, und die syrische Uebersetzung sagt ausdrücklich „anonym".

4) Asaph, einem Leviten und Nachkommen Gerschoms, unter David Vorsteher des Sängerchors (1 Chron. VI. 24. XV. 17. XVI. 5.) werden zwölf Psalmen zugeschrieben, nämlich Ps. L. LXXIII—LXXXIII. Mit dieser Angabe stimmt auch der griechische und syrische Text überein; nur schreibt der letztere auch noch Ps. CI. diesem Dichter zu. Aber ungeachtet dieser Uebereinstimmung, und der daraus folgenden Allgemeinheit der alten Ueberlieferung, daß Asaph Verfasser dieser Gesänge sey, müssen ihm doch mehrere derselben abgesprochen und einem spätern Dichter zugewiesen werden. Entschieden gilt dies von den Ps. LXXIV. LXXVIII. LXXIX., indem im LXXIV. und LXXIX. von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels die Rede ist, und um Rettung von der Schmach der Feinde gebeten wird; im Ps. LXXVIII. der Dichter den Abfall der 10 Stämme als warnendes Beispiel aufstellt. Auch bei einigen andern ist die Aechtheit der Ueberschrift zweifelhaft. Nach den unbezweifelt ächten Psalmen L. LXXIII. LXXV. zu urtheilen, gehörte Asaph zu den ausgezeichnetsten Dichtern seines Volks.

5) Den Söhnen Korachs, einer Sängerfamilie levitischen Geschlechts werden die Ps. XLII. XLIV.—XLIX. LXXXIV. LXXXV. LXXXVII. LXXXVIII. beigelegt. Die meisten dieser vortrefflichen Gesänge gehören in sehr späte Zeiten.

6) Ethan den Esrahiten nennt die Aufschrift des Ps. LXXXIX. als Verfasser. Soll unter demselben der Zeitgenosse Davids (1 Chron. XV. 17. 19.) verstanden werden, so ist die Aufschrift unächt; denn zur Zeit des Verfassers dieses Psalms war die davidische Königsfamilie in der kläglichsten Lage (Vgl.

---

wenn er in irgend einer Beziehung zu Salomo stehen sollte, auf diesen gedichtet seyn müsse; denn die erstern haben εἰς Σαλομών, letztere „von David, als er Salomo zum Könige einsetzte."

(1) Vgl. Jahn, a. a. O. S. 714.

diesen Ps. V. 39—46.), wie sie nur kurz vor dem Ende der königlichen Herrschaft über Juda war (1).

Ob dieser oder jener der genannten Verfasser an namenlose Psalmen, deren Anzahl so bedeutend ist, Anspruch machen könne, oder ob einige dieser Gesänge Propheten, deren poetisches Talent uns ihre ausgezeichneten Vorträge zu erkennen geben, zu Verfassern haben, ist eine Frage, die wir so wenig beantworten können, als die Sammler des Psalmenbuchs, die hierüber keine Ueberlieferung oder Vermuthung hatten. Das einzige, was wir thun können, ist, daß wir die historischen Beziehungen dieser Psalmen, den Ton und die Sprache derselben, so wie auch ihren Charakter, ob er Originalität andeute oder Nachahmung verrathe, untersuchen, und nach diesen Merkmalen ein Urtheil fällen, in welches Zeitalter die einzelnen Gesänge zu setzen seyen.

Diesen Merkmalen zufolge scheinen mir die namenlosen Psalmen in folgende Zeitabschnitte zu gehören: 1) In die Periode der königlichen Herrschaft, geraume Zeit vor dem Exil, sind mit Sicherheit die Ps. **II. X. XCII. XCIII. XCVI. XCVIII. — C. CXXXII.** zu versetzen. 2) Exilisch oder nach-exilisch sind **CII. CVI. CXVI. CXVII. CXIX. CXXIV. CXXVI. CXXX. CXXXV. — CXXXVII. CXLVI. — CL.**; sehr wahrscheinlich auch **XCIV. XCV. CXX. CXXI. CXXXIV.** 3) Unbestimmbar sind **XXXIII. LXXI. XCI. XCV. XCVII. CIV. CV. CXI. — CXIV. CXVIII. CXXIII. CXXV. CXXVIII. CXXIX.**

§. 86. Sammlung und Eintheilung der Psalmen.

Das Psalmenbuch ist in fünf Bücher abgetheilt. Das erste Buch enthält die Ps. **I. — XLI.**; das zweite die Ps. **XLII. — LXXII.**; das dritte die Ps. **LXXIII. — LXXXIX.**; das vierte die Ps. **XC. — CVI.**; endlich das fünfte die Ps. **CVII. — CL.** Jede Abtheilung schließt eine Doxologie. Diese Eintheilung ist alt, denn die Doxologieen finden sich in allen Handschriften des hebräischen Textes, in der Uebersetzung der Siebenzig, des Aquila,

(1) Die alexandrinische Uebersetzung schreibt Ps. **LXV.** den Propheten Jeremia und Ezechiel, und Ps. **CXLV. — CXLVIII.** (Hebr. **CXLVI. — CXLVIII.**) Haggai und Zacharia zu; diese letztern nennt auch die syrische Uebersetzung als Verfasser der Ps. **CXLV. — CXLVIII.**; eine Angabe, die keinen andern Werth hat, als daß sie uns zu erkennen giebt, daß man schon früh das späte Alter dieser Lieder anerkannt hat.

Symmachus, in der Vta, VIta und in der syrischen. Am Ende des zweiten Buchs findet sich die Schlußformel: „Zu Ende sind die Psalmen Davids," welche von mehreren Gelehrten für den Schlußtitel einer ehemals für sich bestehenden Sammlung, die ersten 72 Ps. enthaltend, gehalten wird, die der letzten großen Hauptsammlung voranging (1).

Richten wir unser Augenmerk auf den Inhalt und die Zeit der Abfassung der in diese fünf Bücher eingetheilten Psalmen, so ergibt sich folgendes für die Entstehungsart der Sammlung im Allgemeinen. 1) Sie entstand nicht zu einer Zeit und durch die Bemühungen eines Einzelnen, in der Art, daß dieser den ganzen Vorrath vor sich liegen hatte, denselben ordnete und willkürlich in fünf Bücher eintheilte. Ein solcher hätte seinen Stoff chronologisch und sachlich geordnet; er hätte den Psalm Mosis vorangestellt, darauf die Psalmen Davids, Asaphs, Salomo's und der Korachiten folgen lassen, und die genannten mit den ungenannten geschlossen; er hätte doppelt vorkommende Psalmen nur einma aufgenommen, oder, wenn bedeutende Verschiedenheiten obwalteten, neben einander gestellt. Aber von einer solchen Behandlung des Stoffes findet sich im Psalterium nichts. Mosis Gesang findet sich erst im dritten Buche in Gesellschaft sehr junger Psalmen; die Lieder Davids finden sich in allen fünf Büchern zerstreut; Salomo's, Asaphs und der Korachiten Lieder sind, so klein auch ihre Anzahl ist, in zwei Büchern enthalten. Die fünf Sammlungen sind also unabhängig von einander und nach und nach entstanden, und endlich in ein Gesammt-Corpus vereinigt worden. 2) Keines der fünf Bücher entstand vor dem Exil, und die ganze Sammlung nicht vor der Rückkehr aus demselben. Das erste Buch, entschieden das älteste, enthält wenigstens einen Psalm aus der Gefangenschaft, den **XIV.** In allen übrigen Büchern finden sich mehr oder weniger exilische Lieder. Daß das Ganze in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht vor der Rückkehr entstanden ist, erhellet schon allein aus Ps. **CXXXVII.**, die Tempelpsalmen des fünften Buches nicht zu erwähnen, die höchst wahrscheinlich die Verherrlichung des zweiten Tempels zum Gegenstande haben. Etwas Näheres über die Entstehungsart des Psalteriums bestimmen zu wollen, möchte

(1) Diese Schlußformel findet sich im Syrischen nicht.

wegen Mangels an weitern historischen Momenten mißlich seyn. Indeß hat folgende Vorstellung Jahns Beifall gefunden: „Der erste Sammler wollte blos Lieder Davids liefern; der zweite fügte seine Sammlung der ersten an, und wollte eine Nachlese der Davidischen Lieder geben, doch scheute er sich nicht, auch einige andere Gesänge aufzunehmen. Der Sammler des dritten Buches hatte seine Absicht gar nicht mehr auf die Lieder Davids gerichtet, und da er seine Sammlung der vorigen anschließen wollte, so setzte er nach dem 72ten Psalm die Schlußformel von dem Ende der Lieder Davids, hinzu. Der vierte Sammler beschränkte sich auf namenlose Lieder; daher er nur einen Psalm Mosis, und zwei Psalmen Davids (101 und 103) liefert, von welchen einer (103. Ps.) gewiß nicht von David ist. Der fünfte Sammler endlich nahm alles zusammen, was noch von heiligen Liedern zu finden war; daher er 15 Davidische, und 30 namenlose Lieder gibt (1) a).

a) Ziemlich ähnlich ist auch noch de Wette's Ansicht hierüber (2), wogegen Ewald, wie schon früher Bengel (3), die ganze Sammlung in drei große Abtheilungen zerfällt, die er wieder aus kleinern Sammlungen entstanden sein läßt (4), während Augusti nur zwei Haupttheile der ganzen Sammlung anerkennt (5). Andere haben die Sache wieder anders angesehen (6), und sie ist allerdings von der Art, daß man weit leichter verschiedene Ansichten über sie auf-

(1) Einleitung. II. 3. S. 718 f. Der griechische Text der Siebenzig und die aus demselben geflossene vorhieronymianisch-lateinische und arabische Uebersetzung weichen in der Zählung der Psalmen vom Hebräischen ab. Sie verbinden nämlich den 9ten und 10ten Ps. zu Einem und bleiben daher um Einen zurück bis zum 114ten Ps., den sie mit dem 115ten verbinden, und also um zwei zurückblieben, wenn sie nicht den 116ten in zwei theilten; dadurch daß sie den 147ten wieder theilen, laufen sie vom 148ten an mit dem Hebräischen wieder parallel und haben keine größere Anzahl Psalmen als der hebr. Text. Vom 114ten Psalme an stimmt in der Zählung auch die syrische Version mit der alexandrinischen überein, indem sie ebenfalls jenen Ps. mit dem folgenden verbindet, dagegen den 147ten in zwei theilt.

(2) Einleitung. S. 376.

(3) Supplementa ad introductiones in libr. Ps. p. 21 seqq.

(4) Vgl. de Wette a. a. O.

(5) Einleitung. §. 262. S. 224 f.

(6) Vgl. Bertholdt, Einleitung. V. 2009 ff.

stellen, als eine Ansicht den andern gegenüber für die zuverlässig richtige ausgeben kann. Letzteres scheint hier auch nicht von besonderer Wichtigkeit zu sein, sofern die Frage nach dem Verfasser und Zeitalter einzelner Psalmen dabei nicht in Betracht kommt.

Drittes Kapitel.

Die Sprüche Salomo's.

§. 87. Inhalt und Charakter.

An die theokratisch-lyrischen Gedichte, in welchen sich uns das fromme und gläubige Gemüth der Hebräer offenbart, reihet sich würdig das Buch, welches die Aussprüche der Weisheit enthält, der Himmelgebornen, wie sie uns ihre Abkunft zu erkennen gibt, welche bei der Schöpfung der Dinge an der Seite des Schöpfers stand, und nun unter den Menschen verweilt, sie mit dem höchsten Wesen zu verbinden, und ihr Leben zu heiligen und zu beseligen. Ihre Aussprüche beziehen sich daher zunächst auf den, von welchem alle Weisheit kommt, auf Gott, sein Verhältniß zum Menschengeschlecht, die Vortrefflichkeit seiner Anordnungen und Gesetze, auf den hohen Werth seines Schutzes und seiner Huld; sodann auf Tugend und Laster und die Folgen beider; auf die Nichtigkeit dessen, worauf der Mensch sein Vertrauen zu setzen pflegt; endlich auf die sichersten Mittel, in den Wirren dieses Lebens den Frieden der Seele zu erhalten, das Leben weise anzuordnen, zu verschönern und zu beglücken.

Der Vortrag ist dem Zwecke des Buches, die Unerfahrnen zu belehren und vor den Lockungen der Thorheit zu bewahren, höchst angemessen. Er besteht, was der Titel des Buches sagt, in kurzen Gnomen oder Denksprüchen von der mannigfaltigsten Art. Bald sind es einfache Gegensätze, bald Vergleichungen mehr oder weniger sinnreich und witzig; bald sind es Sprüchwörter im eigentlichen Sinne; bald Räthsel, besonders geeignet, das Nachdenken zu wecken und zu beschäftigen. In solchen kurzen Sentenzen und geflügelten sinnreichen Sprüchen sprach sich auch bei andern Völkern die Weisheit aus. Die Griechen hatten die Werke und Tage des Hesiodus, die goldenen Sprüche des

Pythagoras, die Gnomen Solons, des Theognis und Phocylides, und die Weisheit, durch die sich gewisse Männer, wie Pittheus, der Großvater des Theseus, Bias u. a. unsterblichen Ruhm erworben haben, war Spruchweisheit (1). Bei den Römern verschmähten es die größten Feldherren und Staatsmänner nicht, die Ergebnisse ihres Nachdenkens und ihrer reichen Erfahrung in kurzen, tiefsinnigen Sentenzen niederzulegen (2). Die Druiden der Gallier bedienten sich bei ihren Vorträgen solcher Sprüche, und daß die Weisheit des hohen Nordens Spruchweisheit war, beweisen die Sittensprüche Odins in der Edda (3). Bei keinem Volke waren indeß solche Sentenzen beliebter, und finden sich deßwegen in größerer Menge, als bei den geistreich witzigen Morgenländern, besonders bei den Arabern (4). Noch jetzt sind Sprüchwörter, besonders jene, welche sich durch ihre Naivetät und ihren tiefen Sinn auszeichnen, von großem Einflusse auf das gemeine Volk, und oft ist ein kurzes, sinnreiches Volkssprüchwort, zu rechter Zeit und am rechten Orte angebracht, ein wirksamerer Antrieb etwas zu thun oder zu lassen, als die kunstvollste Rede.

§. 88. Anordnung des Buches.

Den Eingang eröffnet die Aufschrift: Sprüche Salomo's, des Sohnes Davids, Königs von Israel, die mit den folgenden sechs Versen eng verbunden ist, welche den Inhalt der ganzen Sammlung und den Zweck derselben — Belehrung der Unerfahrnen sowie der Weisen — anzeigt (I. 1—6.). An diese Inhaltsanzeige schließt sich mit dem goldenen Spruche: „Furcht Gottes ist der Anfang der Erkenntniß," ein zusammenhängender, schöner und wohlgeordneter Vortrag als Einleitung

(1) Plutarch. Vit. parall. Theseus, Cap. 3.

(2) Vgl. Meiners Geschichte des Ursprungs, des Fortganges und des Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom. Th. I. S. 49 ff.

(3) Eichhorn, Einleit. Th. 5. S. 71.

(4) Reich an solchen Sprüchen ist das persische Werk Pend-Nameh des berühmten Dichters Ferid-Eddin-Attar (herausgeg. von Sylvester de Sacy, Paris, 1819). Eine reiche Sammlung türkischer Sprüche findet sich in v. Hammers morgenländischem Kleeblatte. Den erstaunlichen Reichthum der Araber an Sprüchen gibt das Verzeichniß der Spruchsammlungen zu erkennen, welches v. Hammer in den Winer-Jahrbüchern, Jahrg. 1827. bekannt gemacht hat.

in die Spruchsammlung an, in welchem zur Weisheit ermahnt, der herrliche Lohn, den sie ihren Verehrern gibt, beschrieben, von der Thorheit dagegen, nämlich der Gottlosigkeit abgemahnt, und das Traurige ihrer Folgen gezeigt wird. Mit dem zehnten Hauptstücke beginnt die erste und Hauptsammlung von Sprüchen und erstreckt sich bis XXII. 16. Die Gnomen dieser Sammlung zeichnen sich durch die Einfachheit und Natürlichkeit ihres Charakters und Ausdrucks, durch die Regelmäßigkeit des Parallelismus, in welchem sie dahin fließen, so wie durch den tiefen religiösen und [illegible]ischen Grund aus, in welchem sie wurzeln. Es sind fast durchgehends zweizeilige Distichen mit kurzen synonymen oder antithetischen Parallelen. Uebrigens sind sie nicht nach gewissen innern Merkmalen aneinander gereiht, sondern ihre Stellung ist mit wenigen Ausnahmen eine zufällige.

Die kleine Sammlung XXII. 17—XXIV. 22. ist als ein Anhang oder Nachtrag zu der vorigen zu betrachten. Die etwas weitschweifige Empfehlung der Weisheit, womit sie beginnt, scheidet sie deutlich von der vorangehenden; auch unterscheiden sich die Sprüche selbst durch größern Wortreichthum bei dem Mangel an einem einfachen Parallelismus, durch größere Zahl der Distichen, endlich selbst durch den Inhalt offenbar von den frühern.

Den so eben genannten ähnlich sind die in der kleinen, von der vorigen durch die Aufschrift: „auch diese sind von Weisen (n. A. für Weisheitschüler) getrennten Sammlung enthaltenen Sprüche XXIV. 23—34.

Auf diese Zwischenstücke folgt mit der Ueberschrift: Auch dieses sind Sprüche Salomos, welche zusammengetragen haben die Männer Hiskias, des Königs von Juda, die zweite Hauptsammlung (XXV—XXIX). Die Sentenzen derselben unterscheiden sich von denen der ersten Sammlung sowohl als von denen in den Zwischenstücken sehr auffallend. Sie entfernen sich eben so weit von dem einfachen und populären Ausdrucke der ersten als von dem belehrenden Tone der letztern. Sie sind in Anlage und Vortrag künstlicher, voll Witz, aber dieser Witz ist gesucht und verliert sich in das Räthselhafte; die Bilder und Vergleichungen sind nicht ohne Mühe erfunden; überhaupt sind diese Sprüche weniger Früchte einfacher Beobachtung, als der Reflexion und der Kunst.

Mit drei Anhängen wird endlich das belehrende Buch beschlossen. Der erste (K. XXX.) hat der Ueberschrift zufolge Agur, den Sohn des Jakeh zum Verfasser und enthält Lehren in sehr witzigen und sinnreichen Sentenzen für Itiel und Uchal. Der zweite (XXXI. 1—8.) enthält Belehrungen und Ermahnungen einer Mutter an ihren Sohn, den König Lemuel. Im dritten endlich (XXXI. 9—31.) finden wir eine begeisterte Schilderung einer trefflichen Hausfrau.

§. 89. Verfasser. Sammlung.

Die Ueberschriften I. 1. und X. 1. nennen den König Salomo als Verfasser der Sprüche. Diese Aussage verdient unsere ganze Achtung, es fänden sich denn im Inhalte selbst unzweideutige Merkmale einer nichtsalomonischen Zeit, historische Andeutungen und Beziehungen, die der salomonischen Periode widersprechen, oder ein Sprachgebrauch, welcher in die salomonische Zeit nicht paßte. Historische Andeutungen finden sich nicht im Buche, und was den Sprachgebrauch betrifft, so kann nicht bewiesen werden, daß es ein der salomonischen Zeit fremder sey. Man hat zwar eine Anzahl Wörter und Wortformen namhaft gemacht, welche Chaldaismen seyn oder doch nur in den spätesten Büchern vorkommen sollen, und dies als Beweis einer spätern Abfassung unserer Spruchsammlung genommen. Aber das Vorkommen jener wenigen Wörter — denn es sind nur wenige — läßt sich wie bei Hiob aus der poetischen Diction leicht erklären; auch ist es möglich, daß bei der Redaction des ganzen Werkes veraltete und unverständliche Ausdrücke mit verständlichern neuern vertauscht worden sind. Kein Grund ist also vorhanden, warum wir den Aussagen jener Ueberschriften unsere Zustimmung versagen sollen. Ziehen wir sodann in Betracht, daß Salomo nach den Schriften des alten Testaments und nach den weitverbreiteten Sagen des Orients der weiseste König war, daß die Weisheit der alten Welt in Spruchweisheit bestand, was könnten wir für einen Grund haben, einer Spruchsammlung, welche auf Salomo zurückgeführt wird, einen andern Verfasser aufzudringen, von welchem keine Ueberlieferung etwas weiß.

Nun entsteht aber die Frage, ob auch die Einleitung (Kap. I—IX.); die Zwischenstücke XXII. 17. — XXIV. 34., und die zweite Hauptsammlung (XXV.—XXIX.) von Salomo

seyen. Gelehrte, welche die erste Spruchsammlung Salomo unbedenklich zueignen, sprechen ihm die Einleitung ab. Sie schicke sich — sagen sie — mit ihrem ermahnenden Lehrton und ihrer strengen Keuschheitslehre eher für einen Jugenderzieher, einen Propheten oder Priester, als einen König wie Salomo (1). Also eine Schilderung und Empfehlung der Weisheit schickte sich nicht für den, welchem sie in so hohem Grade zu Theil geworden war, der also ihre Vortrefflichkeit und ihren unschätzbaren Lohn vor allen andern kannte! Warum legte er denn überhaupt die Lehren der Weisheit zur Nachachtung vor, wenn Ermahnung zu derselben ein unköniglich Geschäft war? Die strenge Keuschheitslehre schicke sich nicht für einen König wie Salomo! Aber diese Lehre ist in den Sprüchen selbst nicht minder streng. Hat diesen Einwurf ein Seitenblick auf Salomos Harem hervorgerufen, so bedenke man auch, daß Salomo aus eigener bitterer Erfahrung von dem Unheile des Umganges mit fremden Weibern die beste Kunde geben und gegen die Gefahren desselben warnen konnte.

Mir scheint diese Einleitung unbedenklich dem Verfasser der ersten Sammlung, nämlich Salomo, zuzuschreiben zu seyn. Es war allgemeine Sitte, Lehren der Weisheit selbst vom kleinsten Umfang ein **Proœmium** mit einer Einladung voranzuschicken, denselben ein geneigtes und aufmerksames Ohr zu schenken. Mit einem solchen versah der Besitzer oder Sammler der Zwischenstücke **XXII. 17.—XXIV.** die darin enthaltenen Sprüche; ebenso der Verfasser des kleinen Ps. **XLIX.** seine weise Lehre; und wie weitschweifig Elihu im Buche Hiob seine Weisheit ankündet, ist bekannt. Einer so bedeutenden Sammlung von Sprüchen durfte also ein empfehlendes Vorwort keineswegs mangeln, und wer sollte es verfaßt haben, als der begünstigtste Schüler der Weisheit, zumal da Ton und Sprache dasselbe in die schönen Tage der hebräischen Literatur weiset.

Ob Salomo der Verfasser der Zwischenstücke sey, ist nicht gewiß, da die Deutung des Titels גַּם־אֵלֶּה לַחֲכָמִים zweifelhaft ist. Er kann heißen: Auch diese sind **von** Weisen, oder: Auch diese sind **für** Weise, d. i. Weisheitschüler; beides läßt der Sprachgebrauch zu. Nach der ersten Erklärung wären es Gno-

(1) de Wette, Einleit. §. 281. S. 400. 5te Ausg. S. 387.

men ungenannter Weisen, die der Aehnlichkeit des Inhalts wegen den salomonischen Sprüchen angeschlossen wurden; nach der zweiten könnten sie wohl von Salomo seyn, sie machten aber jedenfalls eine Sammlung für sich aus, die dann später mit der obengedachten kleinen Einleitung der ersten größern angeschlossen wurde.

Die Abfassung der zweiten Hauptsammlung betreffend, so sind die Meinungen der Gelehrten in der That sehr sonderbar. Nach der Ueberschrift sind es Sprüche Salomo's, welche zusammengetragen die Männer Hiskias, des Königs von Juda. Wir haben also eine alte und bestimmte Aussage, daß Salomo der Verfasser dieser Sentenzen sey, und daß sie von gelehrten Freunden eines seiner Nachfolger gesammelt worden seyen; und doch spricht man sie Salomo ab, und setzt ihre Entstehung in eine spätere Zeit (1). Sie waren — das gibt man zu — in den Tagen Hiskias vorhanden. Aber in der Zeit des Hiskia sind sie nicht verfaßt, wie Umbreit behauptet, sonst hätten die Gelehrten am Hofe des Hiskia nicht die Ausdrücke מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה und הֶעְתִּיקוּ wählen können, indem sie damit eine Unrichtigkeit gesagt hätten. Sie sind eben so wenig aus der Zeit kurz vor Hiskia, in diesem Falle hätten die Sammler gewußt, von wem, wo, und wann die Sprüche verfaßt worden sind, wenigstens hätten sie gewiß gewußt, daß es keine „Sprüche Salomo's" sind. Sie gehören einer so frühen Zeit an, daß jene Männer kein Bedenken fanden, sie der salomonischen Zeit zuzuweisen. Sind sie aber in unfürdenklicher Zeit vor Hiskia entstanden, warum sollten wir nicht Salomo für ihren Verfasser halten, den Meister in der Spruchweisheit, und den einzigen, den die Geschichte vor Hiskia kennt? Doch es war ohne Zweifel nicht diese Combination, nach welcher die Männer Hiskia's diese Sammlung dem Salomo zugeschrieben haben, sondern sichere Ueberzeugung, daß sie ihm zugehöre. Wo hätte man auch von den literarischen Arbeiten und dem schriftstellerischen Nachlasse Salomo's zuver-

(1) Umbreit, Commentar über die Sprüche Salomos. S. LXVI.; de Wette a. a. O. S. 400. Der letztere sagt mit Rücksicht auf die Aufschrift: „Daß er (Salomo) Cap. XXV—XXIX. nicht aufgezeichnet, wissen wir gewiß." Unbefangene Leser dürften aus jener Aufschrift leicht das Gegentheil schließen.

läßigere Kunde haben können, als am Hofe seines Abkömmlings und Nachfolgers, wo die Familien-Archive und die Reichs-Annalen aufbewahrt wurden? Freilich waren seit Salomo drei Jahrhunderte verflossen, „und drei Jahrhunderte nach ihm — bemerkt ein gelehrter Mann — konnte man leicht manchen Spruch für salomonisch halten, der es nicht war.“ Indeß, scheint es mir, konnte man drei Jahrhunderte nach ihm doch besser wissen, daß gewisse weise Sprüche von ihm sind, als wir nach fünf und zwanzig Jahrhunderten wissen können, daß sie nicht von ihm sind.

Daß die Sprüche der zweiten Sammlung von denen der ersten sich unterscheiden, kann nicht als Beweis gelten, daß sie Salomo fremd sind. Denn der Unterschied liegt nicht in dem Sprachgebrauche, sondern in der Behandlung und Einkleidung des Lehrstoffes; die Sprüche der ersten Sammlung sind natürliche, einfache Sentenzen, die der zweiten Räthsel und witzige Gnomen. Daß Salomo ein Meister in Räthseln und Witzreden war, bezeugt die Geschichte (1. Kön. X. 1.). Solche wollte Salomo der ersten Sammlung, als einem Volksbuche, nicht einverleiben; sie wurden einzeln aufbewahrt, und später von den in der Aufschrift genannten Freunden alter Spruchweisheit an das Licht gezogen, und den bereits vorhandenen Sammlungen angereiht, oder, was wahrscheinlicher ist, in eine für sich bestehende Sammlung gebracht, welche dann nach dem Exil den andern Sammlungen angereiht wurde.

Aber wenn man auch diese Sammlung Salomo zuschreibt, so sind es nach den Bemerkungen gelehrter Männer so viele, daß sie ein einzelner Mann, und wäre es auch ein Salomo, unmöglich verfaßt haben kann. „Wie ist dieß (daß Salomo Verfasser aller Sprüche sei, die seinen Namen tragen) denkbar?“ — sagt Eichhorn, und Berthold und de Wette stimmen ihm bei. — „Auch der feinste Witz wird matt, der schärfste Scharfsinn stumpf, die lebendigste Laune todt, wenn sie so viele Früchte tragen, und so oft und stark angestrengt werden sollten. Salomo (das weiß ich wohl) ward als der Weiseste seiner Zeiten durch den Ruf überall verkündigt. — Aber selbst ein göttliches Genie reicht zu so einer Menge zugespitzter Sprüche und witziger Einfälle schwerlich hin.“ (1) — Also die Menge von Sprüchen, die Salomo

(1) Einleit. V. S. 100.

zugeschrieben werden, ist so groß, daß selbst ein göttliches Genie dazu nicht hinreicht? Mancher, der diese Worte zum erstenmal liest, möchte zu glauben versucht sein, Eichhorn rede von dem aus siebenzig Foliobänden bestehenden Buch des Salomo, dem türkischen Suleimanname, und nicht von der Spruchsammlung im Kanon der Hebräer. Wie groß ist denn die Zahl salomonischer Sprüche? Höchstens 500. Ziehen wir von dieser Summe diejenigen ab, welche mehrere Male vorkommen, so bleiben etwa 460. Repartiren wir diese auf die vierzig Regierungsjahre Salomo's, so kommen auf ein Jahr noch nicht 12 Sprüche. Sollten nun 12 Sprüche selbst vom höchsten Witze für „ein göttliches Genie" eine unlösbare Aufgabe seyn? Ich denke, jeder wird auf diese Frage antworten, ein Talent, das nur so viel zu produciren vermöge, sey nicht das fruchtbarste. Nun sind aber die wenigsten salomonischen Sprüche „zugespitzte und witzige Einfälle"; vier Fünftheile sind einfache, natürliche und gemeinfaßliche Sentenzen.

Verständiger und der Natur eines solchen Spruchbuchs gemäßer ist die Behauptung, daß „diese Sprüche in ihrer Menge und Mannigfaltigkeit eher wie das Erzeugniß eines ganzen Volkes, als eines einzelnen Mannes erscheinen." (1) Man kann zugeben, daß viele dieser Gnomen, besonders die Sprüchwörter im eigentlichen Sinne, vor Salomo schon vorhanden gewesen seyen; es bleiben doch Sprüche Salomo's, wenn dieser sie gesammelt, in eine gefälligere Form gebracht, und zusammengestellt hat. Nur sage man nicht zugleich, viele dieser Sprüche können deßhalb nicht von Salomo seyn, weil sie aus dem Privat- und Landleben hervorgegangen seyen, welches dem Salomo theils nicht bekannt genug war, theils seine Theilnahme nicht erwecken konnte. (2) Salomo hatte wohl eine größere Bekanntschaft mit dem Landleben, als die wenigen Sprüche, die sich darauf beziehen, andeuten, indem ein bedeutender Theil des königlichen Einkommens aus Landgütern floß, und in wenigen Jahren die Erfahrungen gemacht werden konnten, die in den bezeichneten Sprüchen

(1) de Wette a. a. O.

(2) Bertholdt, Einleit. S. 2180. 2186. de Wette a. a. O. S. 400. 5. Ausg. S. 387.

niedergelegt sind. Das Privatleben seiner Unterthanen wurde ihm als König allerdings wenig bekannt, desto mehr aber als Richter; denn daß er in wichtigen oder schwer zu entscheidenden Angelegenheiten dieses Amt versehen habe, beweist die Geschichte (1. Kön. III. 16—23. vgl. Sprüchw. XX. 8.). Da er nicht nur ein weiser, sondern auch ein gottesfürchtiger und rechtschaffener Herrscher war, so erregte alles seine Theilnahme, wovon das Wohl oder das Wehe seines Volkes abhing.

§. 90. Fortsetzung.

Ein anderer Gelehrter, Jahn, hat die Summe der salomonischen Sprüche zu gering gefunden. Seine Vorstellung hierüber ist diese: „Salomo hat, wie es 1 Kön. V. 12. (al. IV. 32.) heißt, sehr viele Sprüche geredet oder gesprochen, וַיְדַבֵּר, welche der Reichskanzler, הַמַּזְכִּיר, der alles, was der König merkwürdiges that und sprach, aufzeichnen mußte, in die Jahrbücher eintrug, auch die Gelegenheit anmerkte, bei welcher der Spruch aus dem Munde des Königs gekommen war. Diese Sprüche sammelte dann eben dieser Reichskanzler auf Befehl Salomo's in ein besonderes Buch, zu welchem nun der weise König den Eingang K. I—IX. schrieb oder dictirte. Aus diesem Werke machten sich dann manche Leser Auszüge von Sprüchen, die ihnen am besten gefielen, oder schrieben sich nur einige Stücke ab, und das Ganze wurde etwas seltener vollständig abgeschrieben. So geschah es, daß, besonders von dem Ende des Buchs, ein großer Theil verloren gieng. Als man hierauf aufmersam wurde, so suchte man das Mangelnde zu ergänzen, und, soviel möglich, das Werk wieder herzustellen, fand aber nur mehr jene Theile K. 22, 17—24, 22. K. 24, 23—34. und K. 25—29., wozu man auch noch K. 30—31. setzte, welches, wenigstens was K. 25—29. betrifft, unter Hiskia geschehen ist, wie die Aufschrift K. 25, 1. aussagt" (1).

Diese Vorstellung, so einfach und natürlich sie zu seyn scheint, wird widerlegt durch den Umstand, daß die Reichsannalen, in den Tagen Hiskia's, zu welchen man nach dieser Hypothese bereits die Ergänzungen angefangen hatte, zum Gebrauche vorlagen. Denn wenn die in den Händen des Volks sich befind-

(1) Einleitung in's A. T. II, 3. 731 f.

lichen Exemplare Lücken hatten, so hätte man nichts anderes zu thun gehabt, als die Annalen der Regierung Salomo's aufzuschlagen, und die darin verzeichneten Sprüche in das lückenhaft gewordene Spruchbuch einzutragen. Da nun dieses nicht geschehen ist, so müssen die Annalen entweder gar keine oder nicht mehr als die auf uns gekommenen enthalten haben.

Einer dieser nicht unähnliche, außer 1 Kön. 5. 12. auch noch die unverhältnißmäßig lang scheinende Einleitung berücksichtigende Ansicht ist, daß wir außer dieser Einleitung nur den Anfang und das von den Gelehrten Hiskia's aufgefundene Ende der salomonischen Spruchsammlung besitzen, das ganze große Mittelstück aber von Kap. XXIV. 34. anfangend, und noch eine große Menge von Sprüchen anderer Weisen enthaltend, die Salomo den seinigen anhieng, verloren gegangen sey. Indeß kann weder aus der Länge des Einganges, noch aus 1 Kön. IV. 32. geschlossen werden, daß das Buch ursprünglich von größerm Umfang gewesen sey. Die Einleitungen zu den Reden Elihu's und zu Ps. XLIX. sind verhältnißmäßig nicht kürzer als die Vorrede zu den Sprüchen, und aus der Stelle 1 Kön. IV. 32. folgt so wenig, daß Salomo 3000 Sprüche niedergeschrieben habe, als es aus V. 33. folgt, daß er über die dort genannten Gegenstände Bücher geschrieben habe.

Wer Agur, Jakeh's Sohn, der Verfasser des ersten Anhanges (Kap. XXX.) sey, ist eben so unbekannt, als wer unter Lemuel zu verstehen sey, welchem seine Mutter im zweiten Anhange (XXXI. 1—9.) die schönen Belehrungen gegeben habe. Dem dritten Anhange, welcher das schöne Werk beschließt, ist kein Name vorgesetzt, der Verfasser desselben also gänzlich unbekannt (1).

Viertes Kapitel.

Das hohe Lied.

§. 91. Name und Inhalt.

Schon der Titel des Werkes, zu dessen Betrachtung wir uns anschicken, bezeichnet den hohen Werth seines Inhaltes. Es heißt

(1) Vgl. Berthold, S. 2193.

שִׁיר הַשִּׁירִים, das Lied der Lieder, d. i. das schönste, das vortrefflichste Lied (1). Sein Inhalt ist folgender: Eine Jungfrau schildert ihre Sehnsucht nach der Zusammenkunft des Königs, ihres Geliebten, dessen Vortrefflichkeit sie entzückt (I. 2—7.). Die Töchter von Jerusalem weisen die Liebende zu den Triften der Heerden, wo sie ihren Wunsch erreichen werde. Wechselgesang der beiden Liebenden. Der Geliebte schildert die reizende Gestalt seiner Geliebten, die Anmuth und Unschuld ihrer Augen. Entzückt gibt sie ihm das Lob zurück: er ist ihr ein Blumenstrauß, der an ihrem Busen duftet, ein Apfelbaum, dessen Früchte sie genießen, unter dessen Schatten sie ruhen möchte. Aufforderung an die Töchter Jerusalems, den Schlummer der Liebekranken nicht zu stören (I. 8—II. 7.). Entzücken der Jungfrau über den Besuch des Geliebten und über seine Einladung, ihm zu folgen in die Frühlingsflur (II. 8—17.). Die Jungfrau erzählt, wie sie in der Nacht den Geliebten gesucht hat, auf der Straße von den Wächtern angehalten worden ist, und den Jüngling endlich gefunden hat (III. 1—5.). Die Braut sieht und beschreibt das Ruhebett Salomos und seine Pracht am Hochzeittage. Der König redet sie an, preist ihre Schönheit, und verspricht, sie im Garten zu besuchen (III. 6—V. 1.). In später Nacht kommt der Geliebte vor die Thüre der Braut und will eingelassen seyn; wie sie säumt, sucht er die Thüre zu öffnen; da erhebt sie sich, ihn einzulassen, aber er ist nicht mehr da. Sie will ihn suchen, wird aber von den Wächtern ergriffen und geschlagen. Sie eilt weiter und beschwört die Töchter Jerusalems, dem Geliebten zu sagen, daß sie krank sey vor Liebe. Auf die Frage der Jungfrauen, wer ihr Geliebter, schildert sie ihn nach allen seinen Reizen (V. 2.—VI. 3.). Salomo erscheint, und preist sie als die schönste, die auserwählte vor vielen Königinnen (VI. 3—10.). Neue Schilderung der Braut; Wechselgesang des liebenden Paares (VI. 11—VIII. 4.). Betheurung ewiger Liebe (VIII. 5—7.). Die Brüder der Braut erklären

(1) So drücken die Hebräer oft den Superlativ aus, z. B. עֶבֶד עֲבָדִים Knecht der Knechte, d. i. der niedrigste Knecht (1 Mos. IX. 25.); קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים (2 Mos. XXVI. 33. XXIX. 37.) das Allerheiligste; הֲבֵל הֲבָלִים (Pred. I. 2.) Eitelkeit der Eitelkeiten. Ueber andere Deutungen s. Berthold S. 2580.

sie für zu jung; sie betheuert ihre Reife. Der Geliebte bemerkt, daß die Stimme der Braut belauscht werde; sie fordert ihn auf, schnell zu fliehen (VIII. 8—14.).

§. 92. Einheit.

Eine oft aufgeworfene Frage ist es: ist das hohe Lied ein Ganzes, oder besteht es aus einzelnen, für sich bestehenden Liedern und Liederbruchstücken? Für eine Sammlung der Ueberreste der erotischen Poesie der Hebräer, bestehend in einzelnen Liebesliedern und Liederbruchstücken, halten das Buch Herder (1), Hufnagel (2), Kleuker (3), Döderlein (4), Jahn (5), Döpke (6), de Wette (7). Für ein Ganzes hielten es die ältern jüdischen und christlichen Ausleger alle. Von den neuern J. F. Jacobi (8), Velthusen (9), Hug (10), Kistemaker (11), Ewald (12), Umbreit (13), Hengstenberg (14).

---

(1) J. G. Herder, Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande. Leipz. 1778. 8. Werke. Zur Religion und Theologie. Th. IV.

(2) Eichhorns Repertorium. Th. VII. S. 199—225.

(3) Sammlung der Gedichte Salomos, sonst das hohe Lied oder Lied der Lieder genannt. Hamm. 1780.

(4) Auctarium ad Hug. Grot. adnotatt. Halæ. 1779. 4.

(5) Einleit. ins A. T. Th. II. Abschn. III. §. 205. S. 816.

(6) Philolog.-kritischer Comment. zum hohen Liede Salomos. Leipz. 1829.

(7) Einleitung. §. 276.

(8) Das durch eine leichte und ungekünstelte Erklärung von seinen Vorwürfen gerettete Hohelied. 1771.

(9) Das hohe Lied, begleitet mit einem krit. und vollständigen Commentar, Braunschw. 1786. — Amethyst, Beitrag histor. krit. Untersuchungen über das hohe Lied. Braunschw. 1786. — Cantilena cantilenarum in Salomonem duplici interpret. expressit, et modulationis Hebr. notas adposuit J. C. Velthusen. Helmst. 1786. 8.

(10) Das hohe Lied in einer noch unversuchten Deutung. Freiburg, 1813. 4. — Schutzschrift für seine Deutung des hohen Liedes und desselben weitere Erläuterung. 1815. 4.

(11) Canticum canticorum illustratum ex Hierographia Orientalium. Monasterii, 1818.

(12) Das Hohelied Salomos übersetzt mit Anmerkungen und einem Anhang über den Prediger. Gött. 1826.

(13) Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande, neu übersetzt und erklärt. Heidelb. 1828.

(14) In der evangelischen Kirchenzeitung.

Ziehen wir in Betracht, daß wir in dem Psalmbuche eine Sammlung lyrischer Gedichte von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten, und in der Spruchsammlung wenigstens einige Nachträge, Weisheitssprüche verschiedener Weisen enthaltend, besitzen, woraus geschlossen werden könnte, daß die Sammler des Kanons alles erhalten wollten, was von der lyrischen Poesie und der Spruchweisheit ihres Volks noch übrig war; so möchten wir leicht vermuthen, daß die Gelehrten Israels auch den Ueberresten erotischer Poesie eine ähnliche Aufmerksamkeit geschenkt haben, und uns daher auf die Seite derjenigen schlagen, welche das hohe Lied für eine Anthologie alter erotischer Gedichte halten, zumal auf den ersten Anblick manche Theile des Buches in einem lockern Zusammenhange unter einander stehen.

Werfen wir aber einen tiefern Blick in den Inhalt des Gedichtes, so werden wir bald eines andern belehrt. Der etwas lockern Zusammenfügung mehrerer einzelner Theile ungeachtet, wie sich denn die reichbegabten lyrischen sowohl als idyllischen Dichter an einen strengen Zusammenhang nicht immer zu halten pflegen, zeigt sich uns das Buch doch nicht als ein Aggregat verschiedenartiger Liebeslieder, sondern als ein Ganzes mit kunstvoller Anlage, dessen Plan sich durch das Ganze sichtlich hindurchzieht. Ueberall sind es dieselben Beziehungen, überall, was hier entscheidend ist, dieselben Personen.

Die erste Person, die der Dichter uns vorführt, ist die Jungfrau, die eine Mutter und Brüder, aber keinen Vater hat, und im Besitze eines Weinbergs ist, und die sich nach der Zusammenkunft mit dem Geliebten sehnt. Daß sie immer dieselbe ist, welche Kap. **I—III.** 6. entweder ihren Geliebten preist oder von ihm gepriesen wird, leidet keinen Zweifel, und ist zugestanden (1). Es ist dieselbe in Kap. **V.** 2—**VI.** 8., wie die Aehnlichkeit mit Kap. **III.** 1—5. beweist. Keine andere ist es, die Kap. **VI.** 9—**VIII.** 4. vorkommt, und (**VII.** 1—7.) so prachtvoll beschrieben wird, wie dies aus **VIII.** 4. vgl. mit **III.** 6. unwidersprechlich hervorgeht. Das Stück **VIII.** 8—10. hält man gewöhnlich für einen mit dem übrigen Gedichte nicht zusammenhängenden Anhang; aber wir finden darin eine Jungfrau, die keinen Vater

(1) Döpke a. a. O. S. 57—116.

aber Brüder hat und einen Weinberg besitzt; es ist also keine andere, als jene, die im Anfange aufgetreten ist; insofern ist dieses Stück dem Gedichte nicht fremd; es tritt aber auch mit demselben durch das Suffixum ו in בְּעֵינָיו V. 10. in Verbindung, denn wen könnte die Jungfrau meinen, als denjenigen, für welchen sie allein lebt, und von welchem VIII. 5—8 die Rede ist, welches Stück also ebenfalls aus seiner isolirt geglaubten Lage heraustritt, und sich dem übrigen anfügt. Ist im Anfange, in der Mitte und am Ende von einer und derselben Jungfrau die Rede, so kann auch die III. 7—V. 1. um so weniger eine andere seyn, da diese von denselben Personen — den Töchtern Jerusalems — umgeben ist, und von demselben Jüngling, dem Könige Salomo, gepriesen wird.

Die zweite Person ist der Geliebte der Jungfrau, der König Salomo. Daß dieser es gleich im Anfange ist, beweisen die Stellen I. 4. II. 9. 11. 12. Daß das herrliche Lied IV—V. 1. nur im Munde eines prachtliebenden Königs angemessen ist, gestehen selbst die zu, welche im hohen Liede nur eine Liedersammlung finden können. Eben so gestehen sie zu, daß die Schilderung V. 10—16. nur auf einen König passe, und daß VI. 7. 8. die Königsbraut deutlich hervortrete. Im Wechselgesange VI. 11—VIII. 4. ist der Jüngling wieder kein anderer als Salomo, wie aus VII. 5. hervorgeht. Da sodann in den letzten Worten der Jungfrau ihres Salomo's Erwähnung geschieht (VIII. 11.), so ist auch der VIII. 5—7. 13. 14. genannte Jüngling kein anderer als der König.

Im Verlaufe der Schilderungen wird entweder von der Jungfrau oder von einem uns unsichtbaren Chorführer ein Jungfrauenchor angeredet; dieser Chor ist derselbe von Anfang bis zu Ende, es sind Jungfrauen von Jerusalem I. 5. II. 7. III. 5. 11. V. 8. VIII. 4.; aber es sind nicht nur dieselben Jungfrauen, welche die Geliebte Salomo's umgeben, sie werden auch am Anfange, in der Mitte und am Ende des Gedichtes zu demselben Verhalten und mit denselben Worten ermahnt: Ich beschwöre euch, Töchter von Jerusalem — ruft die Stimme des Chorführers — daß ihr nicht wecket, nicht störet die Liebe, bis es ihr gefällt II. 7. III. 5. VIII. 4.

Da endlich die Brüder, welche am Schlusse des Gedichtes über ihre Schwester sich unterreden, keine andern sind, als jene,

über welche die Jungfrau am Anfange sich beklagt, so ist die Identität der Personen im hohen Liede dargethan, damit aber auch erwiesen, daß das Lied keine Fragmenten-Sammlung, sondenn ein Ganzes ist (1).

§. 93. Zeitalter.

Hat nun der König Salomo selbst seine Liebe zu einem Hirtenmädchen und ihre Gegenliebe beschrieben? Ist er Verfasser des eben so prachtvollen als lieblichen Idylls, welches uns im hohen Liede erhalten ist? oder hat ein anderer hochbegabter Dichter, ein Zeitgenosse etwa, oder ein späterer des prachtliebenden Königs Liebe besungen? Bei einem Volke mit so zarter Empfindung, wie uns die lyrischen Gedichte im Psalmenbuche die Hebräer erkennen lassen, von welchem der heitern Gesänge so viele gesungen wurden (Amos VI. 5. Jes. V. 12. XXIV. 8. 9. Jer. VII. 34.), und bei welchem nach dem Gesetze die Ehe für jeden zur Pflicht gemacht war, und dieselbe für die Blüthe und Würze des Lebens gehalten wurde, konnte es an Liedern der Liebe nicht fehlen; und wohl läßt sich denken, daß der lebensfrohe Salomo ein solches Lied verfaßt habe, zumal er nach der Geschichte (1 Kön. IV. 32.) tausend und fünf Lieder gedichtet hat. Dennoch hat Salomo das hohe Lied nicht verfaßt. Allgemein ist anerkannt, daß es nicht denkbar ist, daß Salomo selbst sich so beschreibe, wie dies im hohen Liede geschieht. Mögen sodann auch die Spracheigenthümlichkeiten und Aramäismen des Buches wie רחם laufen f. רוּץ I. 17., כֹּתֶל Wand II. 9., פַּרְדֵּס Garten IV. 13., לָבִי st. לִבִּי, שׁ præf. u. s. w. (2) nicht beweisen, daß das Buch eines der spätesten Erzeugnisse der hebräischen Litera-

(1) Die Einheit des hohen Liedes scheint immer mehr Anerkennung zu finden. Außer Rosenmüller (Schol. procem. p. 253 seqq.) und Umbreit (Erinnerungen an das Hohelied. Heidelb. 1839. S. 6 ff.) haben sich auch Ewald und Hitzig für dieselbe entschieden (vgl. Umbreit a. a. O. S. 7.), und B. Hirzel hält die fragmentarische Auffassung gar keiner Besprechung mehr werth (Das Lied der Lieder oder Sieg der Treue. Zürich und Frauenfeld. 1840.). Dagegen hat freilich de Wette der Einladung Umbreits, in der 5ten Aufl. seiner Einleitung die Einheit des hohen Liedes anzuerkennen, keine Folge gegeben (vgl. Einleitung. S. 381.). H.

(2) Gesen. Gesch. der hebr. Spr. S. 27. — de Wette, Einleitung. S. 382.

tur sey, so sind sie doch dem Sprachgebrauche Salomo's, der uns aus dem Spruchbuche bekannt ist, fremd, und somit das Buch, in dem sie vorkommen, nicht salomonisch. Selbst von einem Zeitgenossen ist das Lied nicht; denn wie der Dichter VI. 4. Thirza mit Jerusalem zusammenstellt, und damit die Reize der Jungfrau vergleicht, ist es nicht Thirza die Provinzialstadt, so anmuthig auch die Gegend, in der sie lag, gewesen sey, sondern die Königsstadt (1), die sie erst nach der Trennung der beiden Reiche geworden ist (2).

§. 94. Gegenstand des hohen Liedes.

Ist nun diese Liebe Salomo's zu einem Landmädchen und ihre Gegenliebe im eigentlichen Sinne zu nehmen, das hohe Lied also als ein Liebes-Idyll zu betrachten, oder ist sie etwa die Hülle eines andern Gegenstandes? Zu dieser Frage berechtigt uns einmal die Neigung des Orients zu Bildern und Allegorien, dann der Umstand, daß man seit den ältesten Zeiten die irdische Liebe

---

(1) Wunderlich ist die Behauptung, daß Thirza zu Salomo's Zeit schon als Hauptstadt vorhanden gewesen sey, — denn daß sie als solche im HL. in den Vergleich gezogen werde, wird zugestanden — weil sie Jos. XII. 24. als Hauptstadt vorkomme (de Wette Einleitung. S. 383.) Allerdings war Thirza vor der Eroberung des Landes durch die Israeliten der Sitz eines canaanitischen Königs, wie viele andere, die Jos. XII. genannt werden; aber seit der Eroberung wird sie Provinzialstadt, und ihrer geschieht in der Geschichte keine Erwähnung mehr, bis sie nach der Trennung der Sitz des Königs wird.

(2) Zur nähern Bestimmung der Entstehungszeit scheint gerade die Erwähnung der Stadt Thirza nicht ungeeignet. Wenn sie zur Zeit des Verfassers Hauptstadt des israelitischen Reiches war, und als solche genannt wird im Gegensatz zu Jerusalem als der Hauptstadt des jüdischen Reiches, so ist die Schrift vor dem sechsten Regierungsjahre Omri's entstanden, denn von dort an wurde Schomron Hauptstadt des israelitischen Reiches (1 Kön. XVI. 23 f.). Bei der nachher gegebenen Deutung des Liedes wäre dieses freilich unmöglich; vielleicht ist aber gerade auch dieses ein Zweifelsgrund gegen dieselbe. Vom Gegenstande des hohen Liedes abgesehen, wird sich gegen eine so frühe Entstehung desselben wenig Erhebliches sagen lassen, da selbst de Wette es dem salomonischen Zeitalter zueignet, obwohl er es dem Salomo abspricht (Einleit. S. 382.). In keinem Falle aber werden wohl Viele die Freude theilen wollen, die sich neulich Dr. Kirschbaum gemacht hat durch die Entdeckung, „daß das Hohelied erst nach dem Jahr 135 n. Chr. verfaßt worden sei“ (der jüdische Alexandrinismus. Leipz. 1842. 2tes B. 2te Lief. S. 19.). H.

Salomo's für die Hülle einer überirdischen nahm, und zwar mit einer Zuversicht, als wenn diese in jedem Verse des Liedes zu Tage läge. Welche Ansicht die Sammler des Kanons vom Inhalte unsers Liedes gehabt haben, ist uns nicht bezeugt; kaum ist jedoch zu zweifeln, daß sie ihn mystisch-allegorisch genommen haben; jedenfalls erklärten die spätern Juden alle die Liebe Salomo's zur Sulamith von der Liebe Jehova's zu seinem Volke. Eben so gewann die allegorische Deutung von der Liebe Christi zu seiner Kirche in der christlichen Kirche die Oberhand. Theodor von Mopsueste, der die allegorische Auslegung überhaupt verwarf, und die Ansicht hatte, daß die Schriftsteller des A. T. von Christus keine Idee gehabt haben, zog zwar die buchstäbliche Deutung vor; er wurde aber deßhalb von Theodoret hart getadelt (Praefat. in Cant.) und seine Auslegung von den Vätern der konstantinopolitanischen Synode i. J. 551 verworfen. Seit dieser Zeit wagte es kein christlicher Schriftsteller mehr, das hohe Lied anders als mystisch-allegorisch zu deuten, bis im 17. Jahrhunderte Richard Simon die Behauptung wagte, daß das hohe Lied eine Sammlung verschiedener Lieder verschiedener Verfasser sey (1), und Clerikus, die bisherige Erklärungsweise verspottend, offen erklärte, daß er das hohe Lied für nichts anderes halten könne als für ein Idyll, in welchem Salomo unter der Hülle eines Hirten sich selbst, in einem Liebesgespräch mit einem seiner Weiber begriffen, aufführt. Endlich wurde seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts mit der Annahme, daß das hohe Lied eine Sammlung erotischer Lieder sey, die allegorische Deutung fast ganz aufgegeben; selbst Jahn und später v. Hammer (2) schloßen sich denjenigen an, welche irdische Liebe für den einzigen Gegenstand des hohen Liedes halten. Wenig Beifall konnte sich daher Rosenmüller erwerben, als er in einem sehr lesenswerthen Aufsatze in Keil's und Tzschirners Analekten die alte Deutung von der Liebe Jehova's zu seinem Volke wieder in Schutz nahm und mit Gründen zu stützen suchte; denn man hielt ihm mit

(1) Histoire crit. du Vieux Test. L. I. Ch. IV. — qu'il y a beaucoup de confusion dans les Livres des Cantiques, où l'on a de la peine à distinguer les Auteurs, parce qu'ils n'ont pas été marqués.

(2) In der Recension von Umbreits Uebersetzung des H. L. in den Winer Jahrbüchern.

Recht entgegen, daß es höchst unschicklich gewesen wäre, Gott solche Reden, wie sie im Buche vorkommen, in den Mund zu legen, und daß das Verhältniß Jehova's zu seinem Volke wohl unter dem Bilde der Ehe, nicht aber unter dem der Liebe zweier unverehelichter Personen vorgestellt werde; wozu noch kommt, daß bei dieser Deutung der Schluß des hohen Liedes VIII. 8 ff. ganz unerklärbar bleibt. Einer andern allegorischen Erklärung, welche Kaiser gegeben hat (1), nach welcher das hohe Lied ein Gesang auf Serubabel, Esra und Jeremia seyn soll, steht, abgesehen von dem großen Zwange, welcher bei dieser Erklärung dem Texte angethan werden muß, der Umstand entgegen, daß die Abfassung des Liedes in die Zeit nach dem Exil herabgesetzt werden müßte, was sich weder mit dem Sprachgebrauche, noch mit dem Geiste des Buches verträgt.

Frei von diesen Mängeln und Schwierigkeiten ist die Deutung, welche Hug versucht (2), die aber die Beachtung nicht gefunden hat, die sie verdient. Nachdem der gelehrte Mann erwiesen hatte, daß das hohe Lied ein Ganzes ist, so bemerkt er erstlich sehr richtig, daß Liebe zwischen Salomo und einem Hirtenmädchen, wie sie hier geschildert wird, etwas undenkbares sey, indem einerseits der orientalische Monarch, der nie anders als in seinem Glanze und mit Leibwachen umgeben, sichtbar wird, nicht zu Nacht herumlaufen, ein Hirtenmädchen aufzusuchen, und einsam und geleitlos über Hügel und Berge herumschweifen kann; anderseits der Liebe Salomo's diese Umstände, Schwierigkeiten und Hindernisse nicht entgegen seyn konnten, da dem Willen des orientalischen Herrschers alles wich, und die Jungfrau, die frei war, und seine Liebe erwiederte, seine Gemahlin ward, so wie er es wollte.

Zweitens bemerkt er, daß die Handlung im Traume gedacht, das hohe Lied ein Traumgedicht sey. Diese Bemerkung ist des Widerspruchs ungeachtet, vollkommen richtig. Alles was die Jungfrau im Anfange unsers Liedes spricht, spricht sie im Schlafe;

---

(1) In der Schrift: Das hohe Lied, ein Collectiv-Gesang auf Serubabel, Esra und Jeremia, als die Wiederhersteller einer jüdischen Verfassung in der Provinz Juda. Uebers. u. m. hist. u. philolog. krit. Bemerk. erläutert, nebst einem Anhang über das 4. B. Esra. Erlangen 1826.

(2) In den beiden oben angeführten Schriften.

in eben diesem Zustande gehen die darauf folgenden Zweigespräche vor (I—II. 6.), denn ein Dritter beschwört die Jungfrauen von Jerusalem, die Liebende nicht zu wecken. Dieselbe Beschwörung wird wiederholt III. 5. Alles also was Sulamith II. 8. — III. 4. von ihrem Geliebten sagt, sagt sie im Traume. Die Pracht Salomos, welche sie sieht und schildert, sieht sie im Traume, wie sie das Lob, das ihr der Geliebte IV. 7—15. spendet, nur im Schlafe hört, denn sie selbst sagt es, daß sie schlafe (V. 2.); mit den Worten, mit welchen sie dies versichert, hängt die Stelle V. 2—8. eng zusammen, was sie somit daselbst erzählt, erzählt sie wiederum im Traume. Es gewinnt nun zwar den Anschein, als ob sie auf die Fragen der Töchter Jerusalems V. 9. VI. 1. wachend antworte; da aber dieselbe Stimme, welche wir schon zweimal vernahmen, zum drittenmale (VIII. 4.) die Töchter von Jerusalem beschwört, Sulamith nicht zu wecken, so verschwindet auch dieser Anschein wieder, und alles was von V. 10. bis ans Ende gesprochen wird, wird im Traume gesprochen.

Unter diesem Traume — folgert Hug richtig, — müsse also etwas verborgen liegen; diese Hirten und Hirtenscenen müssen andere Menschen und andere Verhältnisse vorstellen. Welche? das müsse aus den Andeutungen des Liedes selbst hervorgehen. Diese Andeutungen seyen erstlich die zweifache Zeichnung der Jungfrau, die der Dichter bald groß, bald klein, bald reich, bald arm, bald als prachtvoll geschmückte Königstochter, bald als schwarzes, von der Sonne verbranntes Hirtenmädchen darstelle; zweitens der Verstoß gegen die Einheit des Ortes, indem die Hirtin in der Nähe von Jerusalem lebe, und doch vom Könige vom Libanon her gerufen werde; drittens Aeusserungen der Jungfrau während ihres Schlafes, daß sie von den Völkern eines Fürsten ergriffen, auf einen Wagen geworfen und fortgeschleppt worden sey.

Diesen Andeutungen zufolge stelle die Hirtin ein Volk, und zwar das Volk der zehn Stämme vor, wovon ein Theil, der bessere, reichere, jenseits des Libanon nach Assyrien abgeführt worden war, ein anderer, der ärmere, im ehemaligen Reiche Samarien lebte; Salomo bezeichne einen seiner Nachfolger auf dem jüdischen Throne, den König Hiskia. Die Idee des Gedichtes sey nun diese: Nach der Auflösung des Reiches Israel ist unter dem zurückgebliebenen Reste des Volkes der zehn Stämme

nach und nach der Wunsch entstanden, mit ihren Stammgenossen in Juda vereinigt, unter einem gemeinsamen Herrscher wieder einen salomonischen Staat zu bilden. In sichere Hoffnung ist dieser Wunsch übergegangen in dem Zeitpunkte, als Hiskia, früher schon gegen die Zurückgebliebenen von Israel freundlich gesinnt, nach der Niederlage, welche Sanherib vor Jerusalem erlitt, in Palästina ein Uebergewicht gegen die Macht Assyriens erlangt hatte. Dieses sey nun die Liebe der Sulamith, die Sehnsucht nach der Verbindung mit dem König, die dieser ihr so lebhaft erwiedert. Aber die Bewohner des Reiches Juda (die Brüder der Jungfrau) halten den Zeitpunkt der Vereinigung noch nicht für geeignet, die Volkszahl des Ueberrestes Israels und andere Hülfsmittel noch für zu schwach (das Mädchen für zu jung und unreif), und wollen die Verbindung aufschieben. Der zurückgebliebene Theil des Volkes ist anderer Meinung, und erbietet sich zugleich zu gewissen Leistungen, entweder zum Zwecke der Unternehmung, oder zur Befestigung des Einverständnisses (die Jungfrau betheuert, daß sie die Reife habe, und bietet dem Könige ihren Weinberg an). — Aber diese Sehnsucht nach der Verbindung, diese Schritte, sie herbei zu führen, müssen vorerst für gewisse Menschen verborgen bleiben, die öffentliche Werbung des Jünglings muß aufhören (der König muß fliehen). Darum auch die ganze allegorische Hülle, die der Gutgesinnte durchsah, der Böse nicht mißbrauchen konnte.

Ist es gleich noch zweifelhaft, ob der scharfsinnige Urheber dieser Deutung einige Stellen des hohen Liedes, auf welche er ein besonderes Gewicht gelegt hat, richtig gedeutet und übersetzt habe (1), so halte ich doch diese Deutung des schönen Idylls

---

(1) Ich meine die Stellen VI. 12. VII. 1. und VIII. 12. Die erste heißt: לֹא יָדַעְתִּי נַפְשִׁי שָׂמַתְנִי מַרְכְּבוֹת עַמִּי נָדִיב; und Hug übersetzt: Meine Seele ahnete nichts; Als auf einen Wagen mich warfen Eines Beherrschers Kriegsschaaren; diese Uebersetzung gibt allerdings einen guten Sinn, aber sie gründet sich auf Umänderung des עַמִּי in עַמִּי, die keine Handschrift und keine Version kennt, so daß die Richtigkeit dieser Leseart also immerhin zweifelhaft bleibt, um so zweifelhafter, als שָׂמַתְנִי kaum mit derselben bestehen könnte. Die zweite: מַה־תֶּחֱזוּ בַּשּׁוּלַמִּית כִּמְחֹלַת הַמַּחֲנָיִם wird übersetzt: Was denn wollt ihr an Sulamith sehen, Die von Lagern umringt ist, und dazu bemerkt

aus den bereits angeführten Gründen für die wahrscheinlichste, und diejenige, welche die Schwierigkeiten, die mit allen bisher versuchten allegorischen sowohl als buchstäblichen Erklärungen verbunden sind, beseitigt, namentlich diejenige, welche der Schluß des Liedes darbot. Auch tritt, scheint es mir, der Dichter einen Augenblick aus seiner allegorischen Hülle hervor und gibt einen Fingerzeig, was er unter seiner Jungfrau verstanden wissen will. Ich meine die Stelle VI. 8., die eine besondere Aufmerksamkeit verdient, und die Hug zuerst richtig gedeutet hat. Salomo sagt: „Sechzig sind Königinnen, achtzig Gemahlinnen, und Jungfrauen ohne Zahl. Aber eine ist meine Taube, meine Reine, die einzige ist sie ihrer Mutter" u. s. w. Nach 1 Kön. XI. 3. hatte Salomo siebenhundert Gemahlinnen, und dreihundert Jungfrauen; der Dichter kann also Salomo's Harem nicht gemeint haben, und doch ist die Zahl zu bestimmt, als daß die Stelle eine bedeutungslose Ausschmückung seyn könnte. Wir finden die Deutung bei Josua XV. und XVIII. Hundert und vierzig Städte hatte Juda und Benjamin (in runder Zahl, denn es waren deren eigentlich 141). Diese nur kann der Dichter gemeint haben, da anders die Abweichung von der Geschichte und das Zusammentreffen der beiden Zahlen nicht erklärt werden kann. Sind aber diese hundert und vierzig Gemahlinnen Städte und Bezirke des salomonischen Reichs, so kann die eine, welche Salomo denselben vorzieht, auch nichts anderes seyn, als eine Stadt oder ein Reich, und zwar, da jene 140 das ganze salomonische Reich in sich begreifen, das Nachbarreich Israel (1) a).

(D. H. L. i. e. n. u. D. S. 19.), daß מחנים nicht Tanzreihen bedeuten könne; aber es handelt sich hier nicht um dieses Wort, sondern um מְּחֹלַת, welches auf keine Weise umringt bedeutet, es heißt Tanz, und auf das Auftreten einer Schönheit im Tanze bezieht sich offenbar die herrliche Schilderung: „Wie sind so zierlich deine Schritte" u. s. w. VII. 2—10. Endlich ist mir zweifelhaft, ob in den Worten כַּרְמִי שֶׁלִּי לְפָנָי der Sinn liegen könne, den Hug hineinlegt, nämlich ein Anbieten der Jungfrau, daß Salomo ihren Weinberg gleich den seinen nützen möge. Müßte man nach dieser Erklärung nicht לְפָנֶיךָ statt לְפָנַי erwarten?

(1) Wie zu allen Zeiten große Geister die bukolische Poesie als Schild gebraucht haben, um unter demselben gefahrlos Wahrheiten zu verbreiten, die einen ganz andern Inhalt hatten, als das Leben und die Liebe müßiger Hirten, darüber vergleiche, was Boccaccio im vierzehnten Buche

Zieht Jemand vor, den Sinn des hohen Liedes buchstäblich zu nehmen, und soll auf die Frage antworten, wie dieses sodann im Kanon stehen könne, so ist die natürliche Antwort nicht die: weil unschuldige Liebe zwischen zwei Personen der Inhalt des hohen Liedes sey, sondern die: weil die Liebe, die geschildert wird, Liebe Salomo's ist. Haben die Sammler des biblischen Kanons kein Bedenken gefunden, die Geschichte der jüdischen Könige, die auch ihre Schwachheiten und Vergehen enthielt, in den Kanon aufzunehmen, so konnten sie auch keinen Anstand nehmen, ein Prachtlied einzureihen, welches die Schilderung der Liebe des Sohnes Davids enthält.

a) Die eigentliche und sinnliche Auffassung des hohen Liedes verwickelt sich in weit mehr Schwierigkeiten, als sie sich selbst eingesteht, und vermag namentlich schon die Versetzung desselben in die Zahl der heiligen Schriften nicht zu erklären. Die Bemerkung Theodorets: *Τὰ γὰρ τῆς ἀκολασίας συγγράμματα ἀ τῆ θείᾳ πνεύματος, ἀλλὰ τῆ ἐναντίᾳ πνεύματος* hat den besonnenern Schriftforschern von jeher eingeleuchtet. Man darf sich daher nicht sehr wundern, daß selbst solche, die im Geschäfte der Auslegung weder durch Auctorität noch Ueberlieferung sich gern bestimmen lassen, da und dort wieder zur Allegorie ihre Zuflucht nehmen. Aber eben so wenig kann es befremden, daß z. B. Hug's geistreiche neue Erklärung nicht viel mehr Beifall finden konnte als Rosenmüllers lesenswerthe Vertheidigung der alten (1); denn ein gewisser richtiger Instinct scheint den Gegnern der kirchlichen Auslegung gesagt zu haben, daß man dieser nur durch Verwerfung jeder allegorischen Deutung gründlich ausweichen könne, und daß jede Zustimmung zu irgend einer allegorischen Deutung am Ende leichtlich wieder zur alten und kirchlichen zurückführen könnte. Die kirchliche stimmt nämlich mit der alten, zuverlässig schon in der vorchristlichen Zeit traditionellen, der Hauptsache nach überein. Denn während diese die Liebe Jehova's zum israelitischen Volke

(Hauptst. 10.) seiner Genealogie der Götter und Ginguiné (Histoir. lit. d'Ital. Vol. II. p. 477.) von dem geheimen Sinne der Eklogen Petrarka's schreiben.

(1) Rosenmüller hat übrigens diese Vertheidigung später wieder aufgegeben und sich für die (auch schon alte) Ansicht entschieden, daß das hohe Lied Salomo's Liebe zur Weisheit zum Gegenstande habe (Schol. procem. p. 270 seqq.) H.

als den Gegenstand des Liedes angibt, bezeichnet die Kirche die Liebe Gottes in Christus zu eben ihr, als dem neuen Bundesvolke und geistigen Israel, als den Gegenstand desselben. Zwar scheint sich auch schon im jüdischen Alterthume neben jener Deutung noch eine gemeinsinnliche hervorgethan und die Streitfrage veranlaßt zu haben, ob das hohe Lied eine heilige oder eine profane Schrift sei, und fortan im Kanon gelassen oder aus demselben entfernt werden solle; denn so lang jene allegorische Deutung die allein geltende war, konnte diese Frage nicht wohl aufgeworfen werden, weil doch Niemand eine Schrift für profan gehalten haben wird, die Jehova's Liebe zu seinem Volke besang. Die Frage wurde aber zu Gunsten des hohen Liedes entschieden, indem R. Simeon es für heilig erklärte und R. Akiba sogar den Ausspruch that, die ganze Welt sei nicht so viel werth als jener Tag, an dem Israel das hohe Lied erhalten habe, und kein wahrer Israelit setze Zweifel in dessen Göttlichkeit (1). Diesem Ausspruche kann begreiflich nur die vorberührte allegorische Deutung zum Grunde liegen. Es ließe sich auch in der That zeigen, wenn der Raum hier eine Vergleichung der verschiedenen allegorischen Deutungen und eine gegenseitige Abwägung ihrer Schwierigkeiten erlaubte, daß die alte und kirchliche Deutung jedenfalls keine größere Bedenklichkeiten und Schwierigkeiten gegen sich habe, als irgend eine andere. Was man ihr neulichst noch entgegengehalten hat, ist keineswegs von großer Bedeutung. Die angebliche Unschicklichkeit, Gott solche Reden in den Mund zu legen, wie sie Salomo im hohen Liede ausspricht, ist nur dann wirklich vorhanden, wenn es überhaupt unschicklich ist, die Liebe Gottes zu seinem Volke unter einem solchen Verhältnisse, wie es im hohen Liede geschieht, darzustellen. Schwerlich wird aber Jemand das Letztere behaupten wollen. Zwar wird allerdings der Bund zwischen Jehova und seinem Volke gewöhnlich mit einem Ehebund verglichen, aber daraus folgt doch gewiß nicht, daß die Liebe Jehova's zu seinem Volke in poetischen und allegorischen Darstellungen nicht auch auf andere Weise veranschaulicht werden könne. Ist aber die Allegorie nicht an sich unschicklich (wenn sie nur nach dem besonderen Gefühle und Geschmacke Mancher es etwa ist, so verschlägt das nicht viel), dann

(1) Cf. Tr. Jadaim fol. 157. col. 1. — Owmanni lotio manuum Judæis usitata etc. pag. 72 seqq.

auch dasjenige nicht, was nur natürliche Folge derselben ist. Sollte aber das nach einer modernen Aesthetik Schickliche und Unschickliche hier entscheidend sein, so ließe sich wohl auch aus manchen Reden, welche die Propheten dem Jehova in den Mund legen, noch weit Unschicklicheres herausfinden, als was im hohen Liede vorkommt. Zudem ist es eine schiefe Auslegung, das, was Salomo sagt, im strengen Sinne als Rede Jehova's zu fassen und zu beurtheilen; die Sache ist und bleibt Bild und Allegorie, und der Sprechende ist nicht Gott (wird auch nirgends als solcher bezeichnet), sondern nur ein Mensch, aber die menschlichen Empfindungen und Bestrebungen, die sich in dieser und jener Rede kund geben, sollen veranschaulichen und gleichnißweise darstellen, nicht eigentlich beschreiben, die Liebe Gottes zu seinem Volke und das Verlangen nach Erwiederung derselben; und von gleichem Gesichtspunkte aus sind die Reden der Sulamith zu würdigen. Von wirklicher Unschicklichkeit wird also hier um so weniger die Rede sein können, als Sulamith ja doch nicht als eine einzelne Person, sondern als personificirtes Volk behandelt wird. Der Schluß des Buches sollte bei dieser Allegorie wohl am wenigsten Schwierigkeit machen. Die Hauptbedenklichkeit ist im Grunde nur gegen die Annahme gerichtet, daß der Verfasser die Vereinigung zwischen Jehova und Israel oder Christus und seiner Kirche in ihrer höchsten Vollendung darstellen wolle. Und selbst dieser Annahme würde der Schluß, nach der Weise Theodoret's gedeutet, kein großes Hinderniß in den Weg legen. Allein die besprochene Auffassung des hohen Liedes läßt sich festhalten, ohne diese Annahme, welche auch nicht etwa als Kern der kirchlichen Auslegung zu betrachten ist. Was die Kirche verwirft, ist die ganz eigentliche sinnliche Auffassung des Theodor von Mopsweste, was sie festhält, ist die Deutung auf das Liebesverhältniß zwischen Christus und seiner Kirche. Wie verschiedenartig aber dieses getrübt werde selbst von solchen, die sich zur Kirche rechnen, ist ja bekannt, und nicht weniger bekannt, wie sehr dieß auch im A. B. mit dem Verhältnisse Jehova's zu Israel der Fall war. Sofort kann es auch nicht im Geringsten befremden, wenn die Vereinigung mehr als eine angestrebte, denn als eine schon ganz vollendete erscheint und ihre höchste Vollendung erst in Aussicht gestellt wird.

Wenn nun die kirchliche Auslegung die traditionell beglaubigte ist und jedenfalls keine größere Schwierigkeiten zu überwinden hat,

als jede andere; so scheint man keinen genügenden Grund zu haben, dieselbe zu verwerfen und andere Deutungen vorzuziehen.

Fünftes Kapitel.

Der Prediger.

§. 95. Inhalt.

Der Satz: Alles ist eitel, flüchtig und unbeständig eröffnet das Buch, und gibt damit den Hauptinhalt desselben an (I. 2. 3.). Eitel ist der ganze Kreislauf der Dinge; was ist, verschwindet; was war, wird auch wieder, was geschah, geschieht auch wieder, und nichts ist neu unter der Sonne (I. 4—11.). Nicht dauernder ist der Gewinn, den man sich von der Weisheit verspricht; denn wo viel Weisheit ist, da ist viel Plage, und wer seine Kenntniß vermehrt, vermehrt seinen Schmerz (I. 12—18.). Keinen wahren Gewinn gibt Ueberfluß an irdischem Besitz, und sinnliche Lust in Verbindung mit Weisheit; ein Schicksal erwartet den Weisen und den Thoren; beide sterben und werden vergessen; was der Mensch in seiner Weisheit mühsam erworben, geht auf einen andern über, der keine Mühe dabei gehabt. Das Beste scheint also zu seyn, freudig zu genießen, was der Schöpfer bescheert; doch auch dieses erweiset sich als eitel (II.). Wechselnd und vergänglich sind alle Dinge, gewinnlos also die Bemühungen der Menschen. Des Menschen höchstes Gut auf Erden ist freudiger Lebensgenuß, den er als Geschenk Gottes zu betrachten hat. Was Gott wirkt, hat allein Bestand und bleibt ewig dasselbe (III. 1—15.). An der heiligen Stätte des Gerichts herrscht Unrecht und Gewaltthat. Das Schicksal der Menschen und des Viehes ist dasselbe; kein anderes Glück gibt es also für den Sterblichen, als daß er sich freue bei seinem Thun (III. 16—22.). Viele sind der Thränen der Unterdrückten und Schutzlosen; besser also ist der Tod als das Leben; besser als beides, nie geboren zu seyn. Eitel ist das Mühen und Treiben der Menschen; eitel auch die Huldigung, die das Volk dem Könige bringt (IV. 1—16.) Diese traurigen Betrachtungen unterbricht der Verfasser durch einige Sittensprüche,

Vorschriften enthaltend über den Gottesdienst, über Gelübde, über die Erhaltung der Fassung beim Druck der Armen und bei der Verweigerung des Rechts (IV. 17—V. 8.) — Eitel ist das Streben, Geld und Gut aufzuhäufen; Kummer und Verdruß ist die Folge davon, und am Ende geht auch der Reiche dahin, wie er gekommen ist, nackt und arm; gut ist es also, die Güter dieses Lebens zu genießen, sie aber als Geschenke Gottes zu betrachten (V. 9—VI. 9.). Eitel sind die Dinge, aber darum soll der Mensch nicht hadern (VI. 10—12.). — Sittensprüche verschiedener Art (VII. 1—22.). — Vergeblich ist das Streben nach Weisheit. Das Bitterste der Welt ist das Weib (VII. 23—29.). Dem Könige gehorchen ist weise (VIII. 1—8.). Unbegreiflich oft ist die Weltregierung, der Gerechte unglücklich, der Frevler glücklich; die Freude ist daher zu loben, und kein anderes Gut ist für den Menschen als Lebensgenuß (VIII. 9—IX. 10.). Alle irdischen Güter übertrifft die Weisheit, doch wird auch sie unter dem Wechsel der Dinge oft zunichte gemacht, und ein wenig Thorheit ist oft mehr werth als Weisheit und Ehre (IX. 11.—X. 8.). — Einzelne Sentenzen, betreffend die zu beobachtende Vorsicht gegen Herrscher, in Gefahren, den Vorzug der Weisen vor den Thoren, die Folgen der Wohlthätigkeit (X. 9—XI. 6.). Man genieße das Leben und freue sich und gedenke dabei seines Schöpfers, bevor die trüben Tage des Alters hereinbrechen und endlich der Tod der Erde den Staub und Gott den Geist zurückgibt (XI. 7—XII. 7.). Summe der Betrachtungen: Alles ist eitel. Nachricht von Koheleth. Schluß: Fürchte Gott und halte seine Gebote (XII. 8—14.).

§. 96. Lehre des Buches.

Uebersehen wir nochmals die Betrachtungen, die in unserm Buche niedergelegt sind, so finden wir, daß sich drei Hauptgedanken durch das Ganze hindurch ziehen. Der erste und Grundgedanke ist: Auf der Erde ist alles in steter Bewegung, alles flüchtig, vergänglich und darum *unvollkommen*; so verhält es sich mit allem, was außer der Gewalt des Menschen ist, mit dem Kreislaufe der Natur; so verhält es sich mit allem, was in der Gewalt des Menschen ist, mit dem Besitze seiner geistigen und irdischen Schätze, mit seiner Weisheit und mit sei-

nen Reichthümern; beide sind unvollkommen und verschwinden endlich ganz. Der zweite Hauptgedanke ist: In diesem beständigen Wechsel ist es das Beste, man genieße in Fröhlichkeit, so lange man kann, die Güter dieses Lebens. Der dritte, gleichsam vermittelnde Hauptgedanke ist: Die Güter dieses Lebens sind von Gott; als Geschenke Gottes sind sie also zu betrachten und als solche zu genießen; darum fürchte man Gott und halte seine Gebote.

Dabei springt es sogleich in die Augen, daß der theoretische Theil des Buches vom Verfasser nicht als die Hauptsache angesehen seyn will; er will keinen Vortrag halten über die Flüchtigkeit des Irdischen, oder wie Young in seinen Nachtgedanken, uns seinen Unmuth über die Erscheinungen des Lebens darlegen, sondern er will uns belehren, was der Mensch bei der Unbeständigkeit und Flüchtigkeit des ihn Umgebenden ergreifen und festhalten soll, um den Zweck seines Daseyns zu erreichen. Der praktische Theil ist die Hauptsache. Wir haben demnach im Koheleth die Lebensphilosophie eines Hebräers, wie sie sich auch in den Werken der größten morgenländischen Dichter, wie eines Hafis und Saadi (1), und in dem schönen Buche Cicero's de senectute ausspricht; und die Summe der Lebensphilosophie Kohelethe ist: Weil unter der Sonne alles flüchtig und vergänglich und nichts vollkommen ist, so genieße froh die Gegenwart, bevor dich der Tod ereilt. Diese Lebensphilosophie unterscheidet sich aber wesentlich von der in den genannten Werken durch den hohen ethischen Geist, der sie durchdringt, und durch die Zurückführung des dem Menschen hienieden unerreichbaren Glückes auf Gott, den Urquell alles Trostes und aller Zufriedenheit.

Mehr oder weniger verschieden dachten die frühern Gelehrten über Sinn und Zweck des Predigers. Die Eitelkeit aller menschlichen Dinge und Bestrebungen darzulegen, sey die Tendenz des Buches, behaupten Dathe, van der Palm und Herder (2). Für

(1) Wiener Jahrbücher der Literat. 1821. Bd. XIV. S. 126.

(2) Dathe in der Einleitung zu seiner lat. Uebersetzung des Buchs. 1780. — Van der Palm: Ecclesiastes philologice et critice illustratus Lugd. Bat. 1784. — Herder, Briefe, das Studium der Theologie betreffend. Br. XI.

ein Sittenbuch, in der Absicht geschrieben, die Menschen zu bessern und zur Furcht Gottes anzuhalten, halten den Prediger Desvoeux, Michaelis und Spohn (1). Kleuker und Zirkel finden in demselben eine Anweisung zur Erreichung wahrer Glückseligkeit (2). Jakobi, Döderlein und Seiler halten dafür, Koheleth habe durch die trübe Schilderung der Eitelkeit aller Dinge seine Leser zum Hinblicke auf das künftige Leben bestimmen wollen (3). Jahn glaubt, aus dem Inhalte des Buches schließen zu dürfen, der Verfasser habe die Absicht gehabt, die Menschen von ihrer Unruhe und Unzufriedenheit zu heilen, und sie ein weises, gleichmüthiges Betragen zu lehren (4). Umbreit sieht in dem Buche eine philosophische Untersuchung über das höchste Gut, in der Absicht angestellt, zu zeigen, daß der Mensch dasselbe auf der Erde nie erreichen könne (5).

Offenbar haben mehrere dieser Erklärungen ihren Grund in der scheinbaren Anstößigkeit gewisser Behauptungen im Buche, und sollten dazu dienen, dieselbe zu verdecken und das Ansehen zu erhalten, welches einem kanonischen Buche gebührt. Und der Zweifel, ob das Buch den ehrenvollen Platz, den es einnimmt, verdiene, ist nicht neu. Schon in frühen Zeiten trugen gelehrte Juden darauf an, das Buch aus der Sammlung der heiligen

---

(1) Desvoeux, philosophischer und krit. Versuch über den Prediger. Halle 1764. 4. — J. D. Michaelis, poetischer Entwurf der Gedanken des Predigerbuchs Salomons. 1762. — Spohn, der Prediger Salomo aus dem Hebräischen aufs neue übersetzt und mit krit. Anmerk. begleitet. Leipzig 1785. 8.

(2) Kleuker, Salomo's Schriften. Erster Theil, welcher den Prediger enthält. Lpz. 1777. 8. — Zirkel, der Prediger Salomon. Ein Lesebuch für den jungen Weltbürger, übersetzt und erklärt. Würzburg, 1792. 8.

(3) Jacobi, das von seinen Vorwürfen gerettete Predigerbuch Salomo's, Zelle 1799. 8. — Döderlein, Salomons Prediger und hohes Lied, neu übersetzt. Jena, 1783. 8. — Seiler, das größere biblische Erbauungsbuch. Erlangen, 1791. Th. VI.

(4) Einleit. II. 3. S. 845.

(5) Umbreit, Coheleth Scepticus de summo bono. Gottingæ, 1820. 8. Ueber andere Erklärungen anderer Gelehrten vgl. eben dieses Buch §. 2.

Bücher zu entfernen (1); und auch christliche Lehrer stießen sich an den Lehren desselben (2).

Enthält denn das Buch wirklich anstößige Lehren? Ich kann sie nicht finden. Der Verfasser geht von der Voraussetzung aus: der Mensch ist zur Glückseligkeit geboren; er darf und soll also darnach streben. Aber wo, wie und in was soll er sie suchen? Auf der Erde, denn was jenseits ist, weiß er nicht. Auf dieser Erde hat aber nichts Bestand, alles ist schnell vorübereilend und vergänglich, wie schon in alter Zeit ein großer Mann geklagt hat (3). Soll er sie in der Weisheit suchen? Weisheit ist mit Kummer und Plage verbunden, und der Ruhm, den man mit ihr gewinnt, ist eitel, denn der Weise wird vergessen wie der Thor. Also bleibt nichts, was man ergreifen könnte, als die irdischen Güter, diese genieße man, denn Gott hat sie zum Gebrauche und zum Genusse gegeben. Was ist hier anstößig? Was in allen Vorträgen der Propheten von Moses bis auf Maleachi als Belohnung der Beobachtung des göttlichen Gesetzes verheißen wird, um was die begeisterten Sänger des hebräischen Volkes zu allen Zeiten gebeten haben, Ueberfluß an irdischen Gütern, darf von diesem nicht gesagt werden: genieße es froh, denn Gott hat es vor dich hingelegt? Diese Aufforderung ist so sehr der Glückseligkeitslehre des alten Bundes angemessen, daß sie in jeder Periode gegeben werden konnte, und nicht erst zu einer Zeit, wo wegen der Trostlosigkeit der Zeiten der Glaube und die Begeisterung erkaltet war, wie man annehmen zu müssen geglaubt hat, um die Betrachtungen unseres Buches begreiflich zu finden.

---

(1) Ajunt Hebræi, quum inter cetera scripta Salomonis, quæ antiquata sunt nec in memoriam duraverunt, et hic liber oblitterandus esse videretur, eo quod vanas asserat Dei creaturas et totum putaret esse pro nihilo et cibum et potum et delicias transeuntes præferret omnibus: ex hoc uno expitulo meruisse authoritatem, ut in divinorum voluminum numero poneretur, quod totam dispositionem suam et omnem catalogum suum hoc quasi ἀναχεφαλαιώσει coarctaverit et dixerit, finem sermonum suorum auditu esse promtissimum nec aliquid in se habere difficile, ut scilicet Deum timeamus et ejus præcepta faciamus, Hieron. Comment. in Eccles. XII. 13. Vgl. Eichhorn, Einleitung. V. 287.

(2) Eichhorn a. a. O. S. 288.

(3) Moses im 90ten Psalm.

Eben so wenig können die Stellen III. 19—21. IX. 4—6. befremden, wenn man sie vom Standpunkte des alten Testaments betrachtet, und namentlich so manche Klagen Hiobs damit vergleicht.

§. 97. Anlage des Buches.

Die Anlage des Buches ist sehr einfach und kunstlos, wie es die Natur des Inhalts, Betrachtungen über den Lauf der Welt, mit sich bringt. Es ist nicht zu verkennen, daß Einheit im Werke herrscht; aber eine streng geordnete Entwickelung der Ideen, eine logische Durchführung des Hauptthemas, dem Morgenländer überhaupt fremd, ist bei Koheleth nicht anzutreffen. Es finden sich selbst Betrachtungen, welche mit den Hauptsätzen in keiner oder in einer sehr entfernten Verbindung stehen; es sind Lebensregeln eingestreut, die der Zufall herbeigeführt zu haben scheint, und Mahnungen angeknüpft, die man auf den ersten Anblick einem Gegner Kohelethe zuschreiben möchte. Aus diesem Grunde haben auch gelehrte Männer eine doppelte Stimme im Buche angenommen, „da Ein Grübler Wahrheit sucht, und in dem Ton seines Ichs meistens damit, daß alles eitel sey, endet: eine andere Stimme aber, in dem Ton des Du, ihn oft unterbricht, ihm das Verwegene seiner Untersuchungen vorhält und meistens damit endet, was zuletzt das Resultat des ganzen Lebens bleibe (1). Aber eine nähere Betrachtung zeigt, daß sich dieses nicht so verhalte, eine Stimme von einer andern nicht unterbrochen und zurecht gewiesen werde, vielmehr alles von Anfang bis zu Ende aus einem Gemüthe und aus einem Munde ströme. Nur milder wird nach und nach die Stimme, heiterer die Ansicht. Der Weise fühlt sich, wie es scheint, erleichtert, nachdem er seine Klage über die Eitelkeit der irdischen Dinge ausgeklagt und endlich etwas aufgefunden hat, was er den Menschen in ihren Mühen zu ihrem Troste darreichen kann. Der Ungestüm des Meeres, in dem er sich herumgeworfen sieht, scheint nachzulassen; die Wogen, die ihn zu verschlingen drohten, verlieren ihre Furchtbarkeit, nachdem er ein Brett ergriffen hat,

(1) Herder in den Briefen, das Studium der Theologie betreffend. Br. XI. Diese hingeworfenen Gedanken Herders spann Eichhorn in den frühern Ausgaben seiner Einleitung auf eine übertriebene Weise aus.

auf welchem er gefahrlos das Land erreichen kann. Diese Erleichterung treibt den düstern Nebel von seinem Auge, und er sieht die Weisheit wieder in ihrem milden Glanze als Trösterin und Helferin der Menschheit; das entlastete Gemüth fühlt sich fähig, weise Lebensregeln zu geben, deren Beobachtung den Genuß der Gegenwart, den er anempfiehlt, erhöht, veredelt und vor Störung sichert. Weil aber auch das Dargebotene dem Gesetze der Vergänglichkeit unterliegt, so bewahrt ihn auch das Gefundene nicht vor Rückfällen in Klagen über das Loos der Menschheit, bis sie endlich mit der Ermahnung verschwinden: Fürchte Gott, und halte seine Gebote.

§. 98. Name.

Die Betrachtungen, die unser Buch enthält, stellte der weise Sohn Davids, des Königs von Israel, an, welcher uns unter dem Namen Salomo bekannt ist, hier aber קֹהֶלֶת genannt wird. Gleichwie die Namen Salomo und Jedidja (2 Sam. **XII.** 25.) wahrscheinlich Beinamen sind, die später wegen gewisser Ereignisse gegeben wurden, so erhielt Salomo auch diesen wegen des Inhalts des Buches. Daß eine Femininform als Mannsname gewählt ist, kann nicht befremden, da im Hebräischen Männernamen mit Femininform und umgekehrt Namen von Weibern mit Maskulinform nicht selten sind; z. B. עֲפָרָה 1 Chron. **IV.** 14. עֲשָׁרָה 1 Chron. **VII.** 33. עֲנָתוֹתִיָּה 1 Chron. **VIII.** 24. פְּכֶרֶת Esra **II.** 57. סֹפֶרֶת Esra **II.** 55. Neh. **VII.** 57. סְנוּאָה Neh. **XI.** 9. תִּקְוָה 2 Kön. **XXII.** 14. תַּנְחֻמֶת 2 Kön. **XXV.** 23 u. a. Beispiele der zweiten Art sind: אֲבִיגַיִל 1 Sam. **XXV.** 3. שָׂרַי 1 Mos. **XI.** 29. f. תַּחְפַּנְחֵס 1 Kön. **XI.** 19. Die beiden Namen סֹפֶרֶת und סְנוּאָה kommen mit dem Artikel vor und dienen als Analogien von הַקֹּהֶלֶת **XII.** 8. Im Arabischen finden sich viele Wörter mit Femininform und Maskulinbedeutung (1). Findet sich קֹהֶלֶת auch einmal mit dem Verbum im weiblichen Geschlecht, **VII.** 27., so richtete sich das Zeitwort nach seiner weiblichen Form.

---

(1) Jahn a. a. O. S. 828. Gesenius im größern hebr. deutschen Handwörterbuche. **II.** 1305. **Hottinger, Smegma orientale. C. VIII. p. 112.**

Haben wir nun auch die Form des Wortes gerechtfertigt, so kennen wir doch die Bedeutung desselben noch nicht. Da treten uns aber so viele und so verschiedene Erklärungen entgegen, daß es sogleich klar wird, wie wenig hier auf Gewißheit zu rechnen ist. Die Siebenzig übersetzen das Wort durch ἐκκλησιαστής Versammler, oder vielmehr, wie Hieronymus diesen Ausdruck erklärt, Redner vor der Versammlung, concionator (2) Nichts anderes drückt παροιμιαστής aus, wie Symmachus das hebräische Wort übersetzt. Hugo Grotius versteht unter קֹהֶלֶת einen Sammler, nämlich von Aussprüchen weiser Männer, wie auch Aquila das Wort genommen zu haben scheint, indem er συναθροϊστής übersetzt. Döderlein und Nachtigall nehmen Koheleth in der Bedeutung „Versammlung", d. i. von Weisen; diese denken nämlich an eine Art von Akademie unter dem Vorsitze Salomo's, deren Disputationen in unserm Buche niedergelegt seyen. Eine andere Deutung versuchte Coccejus, dem Augusti beigestimmt hat; er nahm קֹהֶלֶת als Particip Pual (mit weggeworfenem מ) und übersetzte: „der Versammelte, d. i. der zu seinen Vätern Versammelte", so daß wir im Buche die Rede des Schattens Salomo's zu vernehmen hätten. Kaiser, welcher das Buch für ein historisches Lehrgedicht hält, nimmt Koheleth in ähnlichem Sinne, nämlich als Stimme der verstorbenen Könige von Juda. Schmid leitet den hebräischen Ausdruck aus dem arabischen Dialekte ab, in welchem قَهَلَ exaruit cutis, pec. ex multa spirituali exercitatione, V. lente incessit, debili et infirmo statu fuit, bedeutet, und übersetzt קֹהֶלֶת durch „lebensmatter Weiser", wie Salomo sich genannt habe, weil er am Ende seines Lebens seine Betrachtungen über den Lauf der Welt niedergeschrieben habe.

Unter diesen verschiedenen Deutungen ist die erste die wahrscheinlichste, einmal, weil sie dem Inhalte des Buches am besten entspricht; dann weil sie die Alexandriner wahrscheinlich in alten Ueberlieferungen gefunden haben, denn wer den Charakter ihrer

(2) Ἐκκλησιαστής graeco sermone appellatur, qui coetum, id est ecclesiam congregat: quem nos nuncupare possumus concionatorem, eo quod loquatur ad populum, et sermo ejus non specialiter ad unum, sed ad universos generaliter dirigatur. Hieron. in Comment. in Eccles. I, 1.

Ueberſetzung kennt, wird kaum glauben, daß ſie jene Deutung aus dem Inhalte abſtrahirt haben (1).

§. 99. Verfaſſer und Zeitalter.

Koheleth, der uns ſeine Betrachtungen über den Unbeſtand der irdiſchen Dinge mittheilt, nennt ſich ſelbſt den Sohn und Nachfolger Davids, des Königs von Juda; und wer war beſſer geeignet, ſolche Betrachtungen anzuſtellen, als Salomo, der vom Glück überſchüttet, wie keiner, auch die Flüchtigkeit und Vergänglichkeit deſſelben erfahren hat, wie keiner? Nie entſtand daher weder unter den Juden noch unter den Chriſten der geringſte Zweifel, daß Salomo der Verfaſſer des Predigers ſey, bis man in den neuern Zeiten plötzlich anderer Anſicht wurde. Man fand nämlich, daß weder Salomo noch einer ſeiner Zeitgenoſſen ſo ſprechen und ſo ſchreiben konnte, wie der Verfaſſer des Koheleth geſprochen und geſchrieben hat. Wir kennen aus den Geſängen Davids und aus den Weiſſagungen der frühern Propheten den Charakter und den Geiſt der hebräiſchen Literatur, und die Sprache, in welcher die Gelehrten während einer Periode von etwa dreihundert Jahren, in welcher die Regierungszeit Salomo's der glänzendſte Punkt war, geſprochen und geſchrieben haben; ja wir kennen ſelbſt die Sprache Salomo's, ſeine Spruchſammlung iſt in unſern Händen.

Wäre nun der Prediger ein Werk Salomos, ſo müßte ſich in demſelben die Sprache Salomos wieder finden; wir können höchſtens zugeben, daß die poetiſche Diction der Sprüche im proſaiſchen Werke ſeltener, oder der Vortrag wegen höhern Alters des Verfaſſers etwa breiter, gedehnter oder matter ſey. Prüfen wir aber die Diction im Prediger, ſo finden wir nicht nur, daß ſie mit der ſalomoniſchen oder der ſeiner Zeit nichts gemein hat, ſondern daß ſie noch unter der Sprache der Werke nach dem Exil iſt. Es findet ſich nicht nur hie und da ein Chaldäismus, wie dies auch bei andern bibliſchen Schriften der Fall iſt, ſondern der Sprachgebrauch in dieſem Buche iſt von Anfang bis zu Ende entartet, fremd und ſelbſt dem rabbiniſch-aramäiſchen

(1) Ueber die verſchiedenen Deutungen des Wortes קֹהֶלֶת ſ. Dindorf: quomodo nomen Koheleth Salomoni tribuatur? Lips. 1791. — Umbreit, Coheleth Scepticus etc. p. 74.

sich annähernd. Aramäisch ist der häufige Gebrauch des Particips, die Menge von Fürwörtern, das so oft wiederkehrende שׁ statt אֲשֶׁר; rein chaldäische, in den hebräischen Sprachgebrauch nie aufgenommene Wörter sind: חֲבַל I. 2., כְּבַר I. 10. II. 12. 16. III. 15. ꝛc., כְּשָׁרוֹן II. 21. IV. 4. V. 10., כָּשֵׁר X. 10. XI. 6. (aber auch Esther VIII. 5.), פֻּשַׁר VIII. 1., בָּטֵל XII. 3., גּוּמָּץ X. 8., פִּתְגָם VIII. 11. (auch Esth. I. 20.), עִנְיָן I. 3. II. 26. IV. 8. ꝛc. (1).

Es unterliegt also keinem Zweifel, daß Salomo diese Schrift nicht verfaßt hat, sondern daß er nur durch eine Fiction redend eingeführt ist. Wie Cicero seine Betrachtungen über das Alter dem berühmten und glücklichen Greise Cato in den Mund gelegt hat, so hat auch der Verfasser des Predigers seine Betrachtungen in den Mund Salomos gelegt, nicht nur, weil dieser von den Gütern der Erde übersättigte König am besten über die Hinfälligkeit der irdischen Dinge urtheilen und sein Wort Aufmerksamkeit zu erregen geeignet war, sondern auch durch Spruchweisheit, von welcher auch unser Buch eine Frucht ist, sich berühmt gemacht hatte. Auch hat der Verfasser die Fiction gar nicht verdeckt, wie aus der Benennung des Buches, aus der Einführung Salomos I. 12. II. 7., dem Abtreten desselben und dem Eintritte des Verfassers selbst im Epiloge XII. 9—14. erhellet. a)

So angenehm es nun wäre, wenn wir über den wahren Verfasser etwas Näheres bestimmen könnten, indem dadurch über das Buch ein erwünschtes Licht verbreitet würde, so müssen wir doch gänzlich darauf verzichten, in dieser Beziehung auch nur eine Vermuthung wagen zu wollen. Das Zeitalter des Buches betreffend, so ist so viel mit Sicherheit anzunehmen, daß es erst geraume Zeit nach dem Exil verfaßt worden ist.

---

(1) Da diese Wörter dem Koheleth größtentheils eigenthümlich sind, und meistens als solche bezeichnet werden, die dem spätern, namentlich chaldäischen und selbst rabbinischen Sprachgebrauche angehören (vgl. Jahn, Einleitung. II. 847 f. — Eichhorn, Einleitung. V. 254 ff. — de Wette, Einleitung. S. 393.), so hielt ich sie unbedenklich für die vom Verfasser gemeinten, und füllte damit die Lücke aus, die hier das Manuscript darbot. Ein genügender Beweis für spätere Abfassung scheinen sie jedoch so wenig zu sein, als überhaupt dasjenige, was aus der Sprache und Darstellung für eine solche gefolgert wird. H.

Joh. E. Schmidt und Jahn setzen die Abfassung des Buchs in die Zeit vor dem Exil, weil nach ihrer Meinung die Belehrungen (VIII. 2. X. 4—15. 16—20. vgl. m. IV. 13—17.), dem Könige wegen des geleisteten Eides zu gehorchen, und nichts zu unternehmen, wenn ein unfähiger, thörichter oder grausamer Regent auf dem Throne sitze, oder wenn der König Thoren und Sklaven zu hohen Ehren erhebe, und Reiche und Edle zurücksetze, auch den König in keinem Falle zu lästern, viel besser auf die Zeiten vor der Gefangenschaft, in welchen die Hebräer noch eigene Könige hatten, als auf die Zeiten nach derselben passen, wo sie anfangs unter persischer, hernach unter griechisch-ägyptischer, endlich unter griechisch-syrischer Herrschaft standen, und während dieses politischen Zustandes bis auf Antiochus Epiphanes sehr getreue Unterthanen waren, folglich solcher Ermahnungen nicht bedurften, und schon wegen ihrer Schwäche und Zerstreuung jeden Gedanken an Empörung aufgeben mußten (1).

Ganz das Gegentheil scheint mir aus jenen Belehrungen hervorzugehen. Nicht gegen Fürsten aus dem Geschlechte Davids, gegen die Gesalbten Jehovas waren Lästerungen, meuterische Unternehmungen u. s. w. so leicht zu befürchten, wie gegen fremde Herrscher, welche jeder patriotisch gesinnte Jude für Usurpatoren und Tyrannen hielt. Passiver Gehorsam, äußerliche Treue, die uns die Geschichte melden soll, schließt den Ingrimm nicht aus, den man in der Brust trug, oder geheime Conspirationen, die früh oder spät in Empörungen ausbrechen konnten, wie sie denn auch wirklich endlich ausgebrochen sind. — Physische Schwäche wird selten berechnet, wenn National- und Religionshaß diejenigen endlich hinreißt, welche sich von ihren Regenten zertreten und vernichtet glauben, zumal, wenn der Schwache Hilfe zu finden glaubt, sobald er seinen Arm erhebt, wie die Juden in den stürmischen Zeiten, welche auf die Regierung des Xerxes folgten. b)

Zirkel setzt das Buch in die Zeit nach Antiochus Epiphanes, weil er in demselben Gräcismen und Anspielungen auf die Lehrsätze

---

(1) J. E. Chr. Schmidt: Salomos Prediger oder Koheleths Lehren: Versuch einer neuen Uebersetzung und richtigern Erklärung. Gießen, 1794 8. — Jahn, a. a. O.

der Pharisäer und Sadducäer zu entdecken glaubte. Keines von beiden findet sich jedoch in dem Buche, wie längst bewiesen worden ist.

a) Diese Stellen könnte man etwa mit de Wette (1) so verstehen, wie hier geschieht, wenn die nicht-salomonische Abfassung des Buches, abgesehen von denselben, vollständig bewiesen wäre; so lang aber dieses nicht der Fall ist, erscheinen sie als Beweise für salomonische Abfassung, weil sich in ihnen der Verf. als König Salomo bezeichnet. Wenn man z. B. beim Pentateuch auch darin einen Beweis für mosaische Abfassung findet, daß der Verf. sich als Moses bezeichnet, so wird man auch beim Buche Koheleth darin, daß der Verf. sich Salomo nennt, einen Beweis für salomonische Abfassung finden müssen. Zwar soll im Epilog (XII. 9—14.) Salomo ab- und der Verf. selbst eintreten; allein einen andern Beweis dafür wird man doch nicht vorbringen können, als daß dort von Koheleth in der dritten Person geredet wird, wie z. B. auch I. 2. VII. 27. Daß aber dieses von Koheleth selbst geschehen könne, und Koheleth eben als Salomo gelten wolle, wird keiner Bemerkung bedürfen. Wenn sodann noch andere Stellen, wo Koheleth in der ersten Person von sich redet, wie I. 12. 16. II. 4 ff. VII. 15., als Einführung Salomo's durch einen andern angesehen werden, so geschieht dieß nicht mit hinreichendem Grund, weil in solchen Stellen nur die Rede Salomo's angeführt wird, wie er sie gesprochen, und dieß doch wohl wenigstens eben so gut von Salomo selbst, als von einem andern geschehen konnte. Sagt doch auch de Wette: „Dem Buchstaben nach schreibt sich das Buch selbst dem Salomo zu" (2). In diesem Falle aber ist klar, daß man nicht vom Buchstaben abgehen darf, um dadurch einen Beweisgrund zu gewinnen gegen das, was der Buchstabe sagt.

b) Daß selbst solche, die das Buch dem Salomo absprechen und in ziemlich späte Zeit versetzen, die Ermahnungen zur Unterwürfigkeit gegen den König in der nacherilischen Zeit unpassend finden, dürfte wenigstens so viel beweisen, daß die vermeintliche Angemessenheit des Inhaltes zu den nacherilischen Verhältnissen jedenfalls nicht so augenfällig und unläugbar sei, daß sie als Beweis für nacherilische Abfassung gelten könnte. Wie es aber auch

(1) Einleitung S. 392 f.
(2) Ebend.

mit dieser Angemessenheit stehen möge, so kann man wenigstens für die vorexilische Zeit solche Ermahnungen nicht für überflüssig halten, wenn man sich z. B. an die Lästerungen Simei's gegen David erinnert, oder an die Absalom'sche Empörung, oder an den aufrührerischen Versuch Jerobeam's gegen Salomo, oder an den Abfall der zehn Stämme von dem Davidischen Königshause, oder an die Verschwörung gegen Amazja und dessen Ermordung zu Lachisch, oder an die Verschwörung gegen Amon und dessen Ermordung in seinem Palaste. Wenn man daher auch zugeben muß, daß die Stellen, auf die man sich hier bezieht, den nachexilischen Verhältnissen nicht gerade unangemessen wären, so kann man andererseits doch auch nicht läugnen, daß sie auf die vorexilischen sich ebenso gut beziehen können.

Sofort bleibt als Hauptgrund für eine nachexilische und jedenfalls nicht-salomonische Abfassung nur noch die Beschaffenheit der Sprache übrig. Wie unsicher aber in derartigen Fällen der bloß sprachliche Beweis sei, wird nach allem Bisherigen kaum noch einer Erinnerung bedürfen. Je ausgezeichneter und geistreicher der durch die Ueberlieferung bezeichnete Verfasser bestimmter Schriften ist, um so mehr wird man absichtliche oder zufällige Mannigfaltigkeit der Darstellung erwarten und um so vorsichtiger sein müssen bei Folgerungen aus sprachlichen Erscheinungen gegen die Aussage der Ueberlieferung. Allerdings kommt Einzelnes, was dem Koheleth eigen ist, besonders in spätern Büchern vor; allein dasselbe ist auch bei andern erwiesener Maaßen sehr alten Schriften, wie z. B. dem Liede der Debora, der Fall. Zudem hat eine jener Eigenthümlichkeiten, die am meisten betont werden, der häufige Gebrauch des Partic., ihren Grund in dem besprochenen Gegenstande, sofern sie ganz richtig besonders da vorkommt, wo vom stets sich wiederholenden Kreislauf der Dinge und überhaupt solchen Gegenständen die Rede ist, bei denen eine gewisse Wiederholung oder stets gleichartige Erscheinungsweise auffällt. Wenn aber bei einzelnen Wörtern behauptet wird, sie seien nie in den hebräischen Sprachgebrauch aufgenommen worden, so ist diese Behauptung schon deßwegen sehr gewagt, weil uns zur Beantwortung dießfälliger Fragen so äußerst wenige schriftliche Documente zu Gebote stehen, daß sich eine irgend sichere Entscheidung darauf unmöglich gründen läßt.

Hat nun aber das Gesagte seine Richtigkeit, so scheint man keinen genügenden Grund mehr zu haben, die Angabe der Ueberschrift und einzelne Stellen im Buche selbst, welche Salomo als Verfasser bezeichnen, für unrichtig oder bloße Fiction zu erklären; zumal da man doch zugeben muß, daß Betrachtungen, wie sie in dem Buche vorkommen, sich für Salomo am besten schicken und von ihm am ehesten erwartet werden können.

Druckfehler.

Seite	Zeile		statt	zu lesen
13	11	v. o.	das Stück	des Stückes
18	10	v. o.	Anstand	Umstand
28	21	v. o.	ihres	ihrer
31	21	v. o.	Waissagungen	Weissagungen
41	14	v. o.	Acha's	Achas'
58	5	v. o.	LII.	LI.
72	5	v. o.	wechen	welchen
75	12	v. u.	Geschichte	Gesichte
78	18	v. o.	Reichen	Reiche
102	7	v. u.	das	daß
105	17	v. o.	lassen	legen
113	7	v. o.	das	daß
146	17	v. o.	Amo's	Amos'
182	12	v. o.	Mesopotanien	Mesopotamien
199	15	v. u.	daß	das
215	18	v. o.	einma	einmal

Historisch-kritische Einleitung

in die

heiligen Schriften

des

alten Testaments

von

Dr. J. G. Herbst,

ordentlichem öffentlichen Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Nach des Verfassers Tode

vervollständiget und herausgegeben

von

Dr. W. Welte,

ordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Zweiter Theil.

Specielle Einleitung.

Dritte Abtheilung

Die deuterokanonischen Bücher.

Freiburg im Breisgau,

Herder'sche Verlagsbuchhandlung.

1814.

Historisch-kritische Einleitung

in die

heiligen Schriften

des

alten Testaments

von

Dr. J. G. Herbst,

ordentlichem öffentlichen Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Nach des Verfassers Tode

vervollständiget und herausgegeben

von

Dr. W. Welte,

ordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Zweiter Theil.
Specielle Einleitung.

Dritte Abtheilung.

Die deuterokanonischen Bücher.

Freiburg im Breisgau,

Herder'sche Verlagsbuchhandlung.

1844.

Specielle Einleitung

in die

deuterokanonischen Bücher

des

alten Testaments

von

Dr. B. Welte,

ordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Freiburg im Breisgau,

Herder'sche Verlagsbuchhandlung.

1844.

Specielle Einleitung

zu den

Deuteronomischen Büchern

des

alten Testaments.

Dr. W. Vatke,
ordentlichen Professor an der Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen.

Berlin,
Verlagsbuchhandlung.
1886.

Specielle Einleitung

in die

deuterokanonischen Bücher

des

alten Testaments

von

Dr. B. Welte,

ordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Freiburg im Breisgau,

Herder'sche Verlagsbuchhandlung.

1844.

Specielle Einleitung

in die

Deuterokanonischen Bücher

des

alten Testaments

von

Dr. B. Welte,

ordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Freiburg im Breisgau,

Herder'sche Verlagsbuchhandlung.

1844.

Vorrede.

Indem ich endlich die specielle Einleitung in die deuterokanonischen Bücher, als letzte Abtheilung der Herbst'schen Einleitung in's A. T., dem Publikum übergeben kann, habe ich nur wenige Bemerkungen vorauszuschicken.

Zuvörderst muß ich in Erinnerung bringen, was schon in den Vorreden zum ersten und dritten Bande gesagt wurde, daß unter den Herbst'schen Manuscripten keine Vorarbeiten für diese Abtheilung sich vorfanden, und somit deren Ausarbeitung durchweg mir allein oblag.

Wenn ich mir dabei zuweilen eine größere Ausführlichkeit erlaubte, als man vielleicht nach den zwei vorausgegangenen Abtheilungen der speciellen Einleitung erwarten mochte, so war es nur die Rücksicht auf die bisherige Behandlungsweise der Sache, die mich dazu veranlaßte. Es haben nämlich die alttestamentlichen Einleitungsschriften

seit geraumer Zeit die deuterokanonischen Bücher ziemlich vernachlässigt, die katholischen auffallender Weise fast noch mehr als die protestantischen. Selbst Jahn hat in seiner ausführlichen Einleitung den deuterokanonischen Büchern nur einen sehr beschränkten Raum gegönnt, und seine Erörterungen über dieselben dürfen wohl als die schwächste Seite seiner Einleitung bezeichnet werden. Ueber den historischen Charakter des ersten Buches der Makkabäer z. B. sagt er gar nichts, über den des zweiten nur Weniges und Ungenügendes, beim Buche Tobia erklärt er geradezu, er habe keinen Beruf, sich in den Streit über den historischen Charakter einzulassen, und in gleicher Weise lehnt er eine Würdigung der Einwürfe gegen die Glaubwürdigkeit des Buches Judith von vornherein ab. Auch die bei einigen Büchern auffallende Verschiedenheit der Texte und deren gegenseitiges Verhältniß bespricht er nur ganz kurz und ungenügend, obwohl von diesem Punkte aus mehrfach gegen die Kanonicität argumentirt worden ist, und die Beantwortung einzelner kritischer Hauptfragen theilweise auch davon abhängt, welchem der verschiedenen Texte man den Vorzug gebe. Jahn's Nachfolger, Babor und Ackermann, haben zwar zuweilen besser gesehen als ihr Vorgänger, aber ihre introductorischen Lehrbücher sind schon viel zu compendiös angelegt, als daß sie sich bei Gegenständen der vorberührten Art in ausführliche Untersuchungen hätten einlassen können. Es schien daher nöthig, solche wenigstens zu versuchen und damit eben jene Seiten der deuterokanonischen Bücher sorgfältiger zu beleuchten, gegen welche immer die meisten und stärksten Angriffe gerichtet werden.

Sollte dabei zuweilen auf alte Einwendungen zu viele Rücksicht genommen zu sein scheinen, so glaube ich wenigstens auf Nachsicht rechnen zu dürfen; denn das Alte ist hier nicht immer auch das Veraltete, vielmehr handelt es sich um Sachen, gegen welche hundert- und tausendjährige Einreden, ohne viel Rücksicht auf Grundlage und Gehalt, immer neu aufgefrischt werden, wenn sich nur erwünschte Wirkung davon erwarten läßt. Ich glaubte daher, öfters auch ältere, wenn gleich bereits abgewiesene Einreden wieder berühren zu sollen, wenn dieselben manchen neuern zur Quelle dienten, oder von neuern Gelehrten geradezu wiederholt wurden, oder überhaupt einige Bedeutung zu haben und noch nicht befriedigend widerlegt zu sein schienen.

Daß die Frage nach der Kanonicität, die sonst in speciellen Einleitungen bei jedem einzelnen Buche beantwortet zu werden pflegt, mit Ausnahme eines einzigen Falles, überall unberührt geblieben ist, wird schwerlich befremden können. Der traditionelle Beweis für die Kanonicität unserer Bücher ist in der allgemeinen Einleitung geführt und damit zugleich auch die vielfache Einsprache gegen dieselbe beseitigt worden. Die Folgerungen aber, die man hier aus der angeblichen Unsicherheit und Verderbtheit der Texte, aus den geschichtswidrigen Angaben und Nachrichten und den irrthümlichen Vorstellungen und Lehren gegen die Kanonicität gezogen hat, werden ihre beste Erledigung eben darin finden, daß die Grundlosigkeit solcher Vorwürfe nachgewiesen wird.

Die apokryphischen Bücher glaubte ich nicht berücksichtigen zu sollen, selbst diejenigen nicht, welche von einzelnen Kirchenvätern mitunter wie kanonische gebraucht worden

sind. Wenn der hl. Hieronymus mit Recht sagen konnte: Apocrypha nescit Ecclesia (Apol. adv. Ruff. lib. II.), und: Quid enim necesse est in manus sumere, quod Ecclesia non recipit (Adv. Vigilant.); so scheint in einer Einleitung in die kanonischen Bücher der Kirche hinsichtlich der Apokryphen dasjenige zu genügen, was bereits in der allgemeinen Einleitung über sie gesagt worden ist.

Inhalt.

Dritte Abtheilung
der speciellen Einleitung.

Die deuterokanonischen Bücher des alten Testaments.

Seite

Vorbemerkung 1

Erstes Kapitel.
Das erste Buch der Makkabäer.

§. 1. Inhalt und Benennung 2
§. 2. Ursprache des Buches. Alter des griechischen Textes . . 10
§. 3. Verfasser und Zeitalter 15
§. 4. Quellen 18
§. 5. Glaubwürdigkeit 21
§. 6. Alte Uebersetzungen 25

Zweites Kapitel.
Das zweite Buch der Makkabäer.

§. 7. Theile und Inhalt 27
§. 8. Ursprache 31
§. 9. Zeitalter und Verfasser 33
§. 10. Quellen 36
§. 11. Aechtheit 39
§. 12. Glaubwürdigkeit 49
§. 13. Fortsetzung 52
§. 14. Alte Uebersetzungen 63

Drittes Kapitel.

Das Buch Tobia.

§. 15. Name und Inhalt 65
§. 16. Verschiedene Texte und ihr gegenseitiges Verhältniß . . 68
§. 17. Urtext und Surrogat desselben 72
§. 18. Zeitalter und Verfasser 81
§. 19. Historischer Charakter und Glaubwürdigkeit 84

Viertes Kapitel.

Das Buch Judith.

§. 20. Inhalt 94
§. 21. Ursprache 97
§. 22. Verschiedene Texte. Itala und ihr Verhältniß zur alexandrinischen und hieronymianischen Uebersetzung 101
§. 23. Forsetzung. Gegenseitiges Verhältniß der alexandrinischen und hieronymianischen Uebersetzung. Vorzug der letztern . . 106
§. 24. Verfasser und Zeitalter 110
§. 25. Historischer Charakter. Einwendungen gegen denselben . . 115
§. 26. Würdigung dieser Einwürfe 119
§. 27. Fortsetzung. Historische und geographische Schwierigkeiten . 126

Fünftes Kapitel.

Das Buch Baruch.

§. 28. Inhalt 133
§. 29. Ursprache 135
§. 30. Verfasser und Zeitalter 138
§. 31. Aechtheit 140
§. 32. Fortsetzung 147
§. 33. Der Brief Jeremia's 152
§. 34. Alte Uebersetzungen 157

Sechstes Kapitel.

Das Buch der Weisheit.

§. 35. Benennung und Inhalt 159
§. 36. Verhältniß des Buches der Weisheit zur alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie 161
§. 37. Einheit des Buches der Weisheit 172
§. 38. Integrität 180
§. 39. Ursprache 183
§. 40. Verfasser 187
§. 41. Zeitalter und Zweck 194
§. 42. Historische und didaktische Zuverlässigkeit 198
§. 43. Alte Uebersetzungen 202

Siebentes Kapitel.

Das Buch Jesu des Sohnes Sirach's, oder Ecclesiasticus.

§. 44. Benennung und Inhalt 203
§. 45. Urtext. Schicksale desselben 207
§. 46. Aelteste Uebersetzungen. Relativer Werth derselben . . 212
§. 47. Quellen und Zusammensetzung des Buches 218
§. 48. Verfasser 224
§. 49. Zeitalter 228
§. 50. Didaktische Auctorität 233
§. 51. Alte Uebersetzungen 237

Achtes Kapitel.

Deuterokanonische Abschnitte im Buche Daniel.

§. 52. a) Das Gebet Asarja's und der Gesang der drei Jünglinge . 239
§. 53. b) Geschichte der Susanna 245
§. 54. c) Bel und der Drache 255

Neuntes Kapitel.

Deuterokanonische Abschnitte im Buche Esther.

§. 55. Inhalt und Stellung derselben 263
§. 56. Kanonicität 265
§. 57. Ursprache 267
§. 58. Zeitalter und Verfasser 269
§. 59. Werth und Gehalt 272
§. 60. Alte Uebersetzungen 275

Druckfehler.

Seite	Zeile	Statt	zu lesen
45	7 v. u.	βάῤβαῤα	βάῤβαροι
132	9 v. u.	Alya	Alija
172	11 v. u.	peut-être	peut être
214	8 v. u.	dieſe	dieſen
218	4 v. u.	πάπτος	πάππος
223	4 v. u.	sapientales	sapientiales
229	7 v. o.	jüngeren	älteren
—	8 v. o.	älteren	jüngeren
248	16 v. u.	ἀνε βο′ησε	ἀνεβο′ησε
261	1 v. u.	εἶτινι	εἴ τινι
268	6 v. u.	Ἐσδηῤ	Ἐσθηῤ
—	5 v. u.	παῤ·	παῤ᾽

Zweiter Theil.

Dritte Abtheilung.

Die deuterokanonischen Bücher des alten Testaments.

Vorbemerkung.

Außer denjenigen Büchern des alten Testaments, welche in den beiden vorausgegangenen Bänden unserer Einleitung besprochen wurden, findet sich im alttestamentlichen Kanon der christlichen Kirche noch eine Anzahl anderer Schriften, welche man die deuterokanonischen zu nennen pflegt. Sie haben das Eigenthümliche, daß sie sämmtlich nur noch in griechischer Sprache erhalten sind, obwohl sie ursprünglich größtentheils hebräisch geschrieben wurden, und daß sie im Ganzen einer jüngern Zeit angehören, als die protokanonischen.

Diese spätere Entstehung und gleichsam nachträgliche Aufnahme in den alttestamentlichen Kanon, und zwar zunächst nur von Seite der griechischen Juden, und daneben die Meinung mancher Gelehrten, daß sie von geringerer Auctorität, als die übrigen, oder geradezu als apokryphisch zu betrachten seien, hat eben jene Benennung „deuterokanonisch" veranlaßt, die jedoch keineswegs als Ausdruck der kirchlichen Ansicht und Bezeichnung ihrer kirchlichen Geltung anzusehen ist. Es ist vielmehr eine unrichtige Meinung, daß „unsere Kirche dieselben in Schulen und Schriften zu allen Zeiten von den protokanonischen Büchern genau unterschieden und in einen zweiten Kanon gesetzt habe" (1); denn schon das erste

(1) Jahn, Einleitung. II. 857.

vollständige kirchliche Verzeichniß der alttestamentlichen Schriften von der Synode zu Hippo im Jahr 393 hat die deuterokanonischen Bücher keineswegs von den übrigen gesondert und in eine eigene Abtheilung gestellt, sondern denselben vielmehr an verschiedenen Stellen eingereiht, als durchaus gleiche Geltung mit ihnen habend (1). Und dasselbe ist auch bei den nachfolgenden kirchlichen Verzeichnissen der alttestamentlichen Schriften bis auf die Synode von Trient regelmäßig geschehen, und nur die Verzeichnisse, welche von einzelnen Theologen nach ihrem Gutdünken ohne alle nachfolgende kirchliche Sanction entworfen wurden, haben manchmal die deuterokanonischen Bücher in eine besondere Klasse zusammengestellt und den übrigen nach Art eines Nachtrages gleichsam angehängt (2).

Dem Inhalte nach schließen sich diese Bücher aufs engste an die heilige Literatur des hebräisch-jüdischen Kanons an und wollen sich selbst nur unter dem Gesichtspunkt einer Fortsetzung und Weiterführung desselben betrachtet wissen, wie sie denn auch in der That nur jüdisch-theokratische Geschichte und Unterweisung zum Gegenstand haben (3). Da sie theils historischen, theils poetisch-didaktischen Inhaltes sind, so werden wir bei den nachfolgenden Erörterungen, ähnlich wie bei den protokanonischen Büchern, die historischen vorangehen und die didaktischen nachfolgen lassen, worauf dann jene Abschnitte, die als Erweiterungen und Ergänzungen protokanonischer Bücher erscheinen, füglich den Schluß machen können.

Erstes Kapitel.

Das erste Buch der Makkabäer.

§ 1. Inhalt und Benennung.

Zuerst wird ein kurzer Ueberblick über Alexanders Eroberung, seine letzten Verfügungen und die Theilung seines ausgedehnten

(1) S. Thl. I. S. 40.

(2) Was also Jahn der Kirche zuschreibt, ist nicht von der Kirche geschehen, sondern nur von einzelnen Theologen, welche sich mit ihr in der fraglichen Hinsicht nicht ganz in Uebereinstimmung zu setzen vermochten.

(3) Vgl. Thl. I. S. 19. 21.

Reiches unter seine Feldherren gegeben (I. 1—9.), und dann sogleich zur Beschreibung der Regierung des Antiochus Epiphanes übergegangen.

Im Jahr 175 v. Chr. erhielt derselbe die Herrschaft über Syrien, wozu auch Palästina gehörte (1), und richtete in letzterem Lande sein Hauptbestreben darauf, die Juden zum Abfall von ihrer Religion und zur Annahme des Götzendienstes zu bewegen. Viele kamen auch seinen Wünschen bereitwillig entgegen; und er konnte daher, als er im J. 169 aus Aegypten über Jerusalem nach Syrien zurückkehrte, gar leicht Anlaß und Gelegenheit finden zur Bedrückung und Mißhandlung der Treugebliebenen. Er benützte dieselbe auch nach Möglichkeit, ließ viele Juden hinrichten, plünderte den Tempel und nahm die goldenen und silbernen Geräthe und andere Schätze desselben mit sich nach Syrien (I. 10—28).

Zwei Jahre später sandte er einen Steuereinnehmer in die Städte Juda's, der durch Vorspiegelung friedlicher Absichten auch in Jerusalem einzudringen wußte, die Stadt durch Morden und Brennen verwüstete und entvölkerte, ihre Ringmauern zerstörte, auf Zion eine mächtige Festung errichtete und eine starke Besatzung in dieselbe legte, und durch unschuldig vergossenes Blut selbst das Heiligthum entweihte (I. 29—41.). Sofort wurde im ganzen Lande bei Todesstrafe der jüdische Gottesdienst und die Lesung der heiligen Schriften untersagt, statt des heiligen Dienstes im Tempel der Götzendienst eingeführt, und wer den heiligen Bund nicht brechen wollte, hingerichtet (I. 41—64.).

Um diese Zeit floh ein frommer Priester, Namens Mattathias, mit fünf Söhnen aus Jerusalem nach Modein, einer kleinen Stadt, westlich von Jerusalem. Aber auch dorthin kamen die königlichen Beamten, die zum Abfalle zwangen. Mattathias widersetzte sich jedoch ihrem Ansinnen mit allem Nachdrucke, und als deßungeachtet ein jüdischer Mann vor Aller Augen hinging, um den Götzen zu opfern, erschlug Mattathias denselben am Altare, tödtete zugleich den königlichen Beamten, der ihn zu opfern genöthigt hatte, zerstörte den Altar und floh in das Gebirg, wo-

(1) Daß es damals dem ägyptischen Könige unterworfen gewesen sei, folgt nicht aus den Angaben des Polybius (XXVIII.), Josephus (Antiqq. XII. 4. 1.) und Appian (Res Syr. 5.); cf. Hofmann, de bellis ab Antiocho Epiphane adversus Ptolemæos gestis. Erlang. 1835. p. 5 sqq.

hin ihm viele Gleichgesinnten nachfolgten (II. 1—30.). Als die Kunde davon nach Jerusalem kam, setzten die Anhänger des Königs den Fliehenden nach, griffen an einem Sabbathe eine große Schaar derselben an, und da sie sich an diesem Tage nicht vertheidigen wollten, tödteten sie schonungslos alle bis auf den letzten Mann. Deßungeachtet gewann Mattathias immer größern Anhang, zog im Lande umher, zerstörte überall die heidnischen Altäre, ließ die unbeschnittenen Kinder beschneiden, strafte die Uebertreter des Gesetzes und war im Ganzen glücklich in seinen Unternehmungen (II. 31—48.).

Nach kurzer Zeit jedoch starb er (166 v. Chr.), empfahl aber vor seinem Tode noch seinen Sohn Judas, mit dem Beinamen Makkabäus, zum Anführer in den bevorstehenden Religionskriegen, der nachher auch das Vertrauen, das der sterbende Vater in ihn gesetzt hatte, vollkommen rechtfertigte (II. 31. — III. 9.). Zuerst schlug er mit verhältnißmäßig kleiner Macht das wider ihn ziehende große Heer des Apollonius und bald darauf das noch größere des syrischen Feldherrn Seron, so daß sein Name den Heiden ringsum furchtbar wurde, und Antiochus voll Grimm die ganze Heeresmacht seines Reiches aufbot und die Hälfte derselben dem Lysias zur Züchtigung der aufrührerischen Juden übergab, während er mit der andern Hälfte nach Persien zog. Lysias sandte sogleich ein mächtiges Heer unter Anführung des Ptolemäus, Nikanor und Gorgias gegen die Juden. Während jedoch Gorgias allein mit seiner Abtheilung in einem nächtlichen Ueberfall die Juden auf einmal vernichten wollte, zog Judas, der davon Kunde erhalten hatte, mit seinen 3000 Mann, die nicht einmal gehörig bewaffnet waren, gegen das übrige syrische Heer, das noch 35,000 Mann zu Fuß und 6000 Reiter zählte, schlug es durch einen plötzlichen Angriff in die Flucht, kehrte dann schnell gegen Gorgias und zerstreute fast ohne Mühe auch sein Heer in die philistäischen Gegenden (III. 10. — IV. 25.). Damit war aber der Sieg der Juden noch keineswegs entschieden. Denn Lysias zog im folgenden Jahre selbst mit einem Heere von 60,000 Mann zu Fuß und 5000 Reitern gegen die Juden, um sie ganz zu vertilgen. Judas hatte diesem übermächtigen Heere nur 10,000 Mann entgegenzustellen, zog aber deßungeachtet dem Lysias nach Bethzur entgegen und erfocht einen so vollständigen Sieg über ihn, daß von seinem syrischen Heere gegen 5000 Mann

umkamen und die übrigen in schneller Flucht Rettung suchten (IV. 26—35.).

Hierauf zog Judas mit den Seinigen nach Jerusalem, schwächte die Besatzung der Burg Akra, reinigte den Tempel, stellte die heiligen Geräthe und den gesetzlichen Gottesdienst wieder her, und brachte am 25sten Chasleu im J. 164 v. Chr. das erste Opfer dar; feierte sodann acht Tage lang das Fest der Tempelreinigung und verordnete die jährliche Wiederholung dieser Feier. Endlich befestigte er noch den Berg Zion und machte Bethzur zu einer Grenzfeste gegen die Edomiten (IV. 36—61.).

Als die benachbarten Heidenvölker hievon Kunde erhielten, ergrimmten sie wider die Juden und beunruhigten sie durch feindliche Angriffe. Judas hatte schon einige derselben gedemüthigt, als seine Volksgenossen in Gilead ihn gegen einen gewissen Timotheus um Hilfe baten, während die Juden zu Ptolemais, Tyrus und Sidon ebenfalls um Schutz gegen die Bedrückungen der dortigen Heiden flehten. Judas sandte sofort seinen Bruder Simon mit 3000 Mann nach Galiläa und zog selbst an der Spitze von 8000 Mann nach Gilead, wo er die Dränger der Juden in mehreren Schlachten besiegte, ihre bedeutendsten Städte eroberte und die dortigen jüdischen Gefangenen befreite, während sein Bruder im Norden des Landes Aehnliches that. Sodann zog er in die philistäische Niederung, wo kurz zuvor den Seinigen großer Schaden zugefügt worden war, plünderte und verheerte die Städte und zerstörte und verbrannte die Altäre und Götzenbilder (V.).

Als Antiochus noch in Persien, wo ihm seine Unternehmungen schlecht gelangen, von all diesem Kunde erhielt, fiel er in eine schwere Krankheit, an der er auch in kurzer Zeit starb (163 v. Chr.), nachdem er zuvor noch über seine Härte gegen die Juden Reue bezeugt, und seinen Sohn Antiochus, der von Lysias den Beinamen Eupator erhielt, zum Nachfolger bestimmt hatte (VI. 1—17.). Dieser unternahm bald auf Zureden der abtrünnigen Juden einen bedeutenden Kriegszug gegen Judas, brachte Bethzur in seine Gewalt und belagerte Jerusalem. Auf den Rath des Lysias jedoch hob er diese Belagerung bald wieder auf und sicherte den Juden Frieden und freie Religionsübung zu, ließ aber deßungeachtet nach abgeschlossenem Frieden noch die Mauern Jerusalems schleifen, bevor er nach Antiochien zurückkehrte (VI. 18—63.).

Zwar folgte ihm nach kurzer Zeit Demetrius Soter in der Herrschaft über Syrien. Aber auch bei diesem wurden die Makkabäer sogleich durch abtrünnige Juden, namentlich einen gewissen Alkimus, der Hoherpriester werden wollte, verläumdet als Aufrührer und Feinde des Königs. Demetrius schickte nun eben diesen Alkimus, den er wirklich zum Hohenpriester ernannte, und seinen Feldherrn Bacchides an der Spitze eines großen Heeres gegen die Juden. Sie konnten jedoch gegen Judas und seine Anhänger nichts ausrichten und kehrten mit neuen Klagen über dieselben zu Demetrius zurück (VII. 1—25.). Sofort wurde Nikanor mit großer Streitmacht gegen Judas gesendet, aber nach nutzlos versuchter List in zwei Schlachten besiegt und in der zweiten sogar getödtet (VII. 26—50.), worauf Judas mit den Römern ein Bündniß schloß, um die Juden gegen fernere Bedrückungen des Demetrius sicher zu stellen (VIII.). Dieser sandte jedoch nach der Niederlage Nikanor's den Bacchides und Alkimus zum zweiten Male gegen die Juden mit einem Heere von 20,000 Mann zu Fuß und 2000 Reitern. Judas hatte nur 3000 Mann um sich, die beim Anblick des überlegenen Feindes muthlos wurden und sich größtentheils zerstreuten, so daß nur 800 Mann bei ihm blieben, mit denen er zwar die Schlacht wagte und anfangs einige Vortheile erkämpfte, aber endlich der Uebermacht unterlag und Schlacht und Leben verlor (IX. 1—22.).

Zu seinem Nachfolger wurde sein Bruder Jonathan gewählt, welcher bald dem überlegenen Heere des Bacchides eine nicht unglückliche Schlacht lieferte, in welcher derselbe 1000 Mann verlor, worauf er sich nach Jerusalem zurückzog, dasselbe nebst einigen andern Städten Juda's befestigte und dann nach Alkimus Tode zu Demetrius zurückkehrte. Zwei Jahre später zog er zwar auf Zureden der abtrünnigen Juden aufs Neue gegen Jonathan, war aber unglücklich, und ließ eine Menge von jenen tödten, die ihm dazu gerathen, und schloß Frieden mit Jonathan, dessen Macht immer größer wurde (IX. 58—73.).

Als sodann im J. 152 der Krieg zwischen Demetrius und Alexander Balas um die syrische Krone begann, suchten beide Jonathan's Freundschaft, der bei dieser Gelegenheit als Hoherpriester und Fürst der Juden feierlich anerkannt wurde (X. 1—47.). Alexander, der in Folge jenes Krieges König von Syrien wurde, zeichnete ihn später mit großen Ehren aus, weil er das

wider ihn ziehende Heer des Apollonius geschlagen (X. 48—83.). Aber auch Demetrius selbst, der nach Kurzem mit Hilfe des ägyptischen Königs die syrische Krone erhielt, bewies sich anfangs freundlich gegen Jonathan, bestätigte ihn in seiner bisherigen Stellung und ließ die Besatzung aus Jerusalem und den jüdischen Festungen abziehen, verlangte aber dafür bei einer ausgebrochenen Empörung zu Antiochien Hilfe von Jonathan, die dieser auch mit dem glücklichsten Erfolge leistete (XI. 1—48.). Deßungeachtet befeindete und bedrängte ihn nachher Demetrius auf alle Weise; jedoch nicht lange, denn Tryphon wußte bald den Sohn Alexander's, Antiochus, der auch gegen Jonathan sich sehr freundlich bewies, auf den syrischen Thron zu erheben (XI. 49—59.). Jonathan demüthigte nun noch, in Verbindung mit seinem Bruder Simon, die Abtrünnigen aus seinem Volke, erneuerte das von Judas geschlossene Bündniß mit den Römern, schloß ein anderes mit den Spartanern, siegte über die Heere des Demetrius, schlug die arabischen Zebedäer und kehrte nach Jerusalem zurück und befestigte es (XI. 60.—XII. 37.). Inzwischen suchte Tryphon statt des Antiochus die Herrschaft an sich zu bringen, bemächtigte sich auf hinterlistige Weise des Jonathan, zog dann mit einem starken Heere gegen die Juden, die inzwischen den Simon zum Anführer gewählt hatten, mußte aber, ohne viel gegen sie ausgerichtet zu haben, wieder in sein Land zurückkehren. Unterwegs aber tödtete er den Jonathan, und nachher den König Antiochus selbst, und setzte sich die syrische Krone auf (XII. 38—XIII. 32.). Simon stellte inzwischen die jüdischen Festungen wieder in guten Zustand, und fertigte eine Gesandtschaft an König Demetrius ab mit der Bitte, das Land von den Bedrückungen des Tryphon zu befreien. Demetrius gewährte die Bitte und schloß Freundschaft mit ihm (V. 142), und von jetzt an beginnt die Unabhängigkeit der Juden. Simon eroberte sofort noch Gazza und reinigte die Burg zu Jerusalem von der fremden Besatzung (XIII. 33—53.). Darauf war seine Regierung eine Zeit lang ruhig und glücklich. Die Römer und Spartaner erneuerten das frühere Bündniß, und das jüdische Volk bezeugte in einem öffentlichen Denkmale die Wohlthätigkeit seiner Regierung (XIV.). Inzwischen war Demetrius in persische Gefangenschaft gerathen und sein Sohn Antiochus auf den syrischen Thron gestiegen, der anfangs mit Simon Freundschaft und Bündniß schloß und seine

Herrschaft über Judäa anerkannte, bald aber seinen Bund brach und von Simon die Herausgabe mehrerer Städte, wie Joppe, Gazara und selbst der Burg von Jerusalem forderte. Als Simon diese Forderung abwies, sandte Antiochus den Kendebäus mit einem großen Heere gegen die Juden (XV.), der aber von den beiden Söhnen Simons, Johannes und Judas, gänzlich geschlagen wurde (XVI. 1—10.).

Bald darauf bereiste Simon sein Land, um dessen Zustände und Bedürfnisse genauer kennen zu lernen, und kam unter anderm auch nach Jericho, wo sich sein Schwiegersohn Ptolemäus befand. Dieser nahm ihn sammt seinen beiden Söhnen, Judas und Mattathias, zwar freundlich auf und bewirthete sie mit einem ansehnlichen Gastmahle, fiel aber nach der Mahlzeit plötzlich über sie her, tödtete sie und verlangte sofort vom König militärische Hilfe und die Herrschaft über das Land. Sein Plan wurde jedoch durch Johannes, den dritten Sohn Simon's, vereitelt, der nachher seinem Vater im Hohenpriesterthum nachfolgte (XVI. 11 — 24.).

Was den Namen Makkabäer betrifft, welchen die Helden dieser Geschichte führen, so war derselbe, wie aus 1 Makk. II. 4. 66. deutlich erhellt, ursprünglich Beiname des dritten Sohnes des Mattathias, der Judas hieß. Später wurde aber derselbe allen denjenigen Juden gegeben, welche zur Zeit der syrischen Herrschaft der väterlichen Religion getreu blieben, und nöthigen Falls für dieselbe Blut und Leben zu opfern bereit waren. Ueber die Bedeutung des Namens sind verschiedene Ansichten aufgestellt worden. Unter die unhaltbarsten gehört wohl die neueste, obgleich sehr zuversichtlich ausgesprochene, daß מכבי eine rabbinische Abbreviatur sei für מַתִּתְיָהּ כֹּהֵן בֶּן־יוֹחָנָן (1); in diesem Falle wäre das Wort nur Bezeichnung des Mattathias und konnte nicht von ihm selbst seinem Sohne Judas als Beiname gegeben werden (II. 66.), nichts davon zu sagen, daß כ im Griechischen durch κκ ausgedrückt worden wäre, und ohnehin solche Abbreviaturen für die Zeit der Makkabäer unerweislich und unwahrscheinlich sind (2). Aus letzterem Grunde ist auch die Meinung

(1) Delitzsch, zur Geschichte der jüdischen Poesie. Leipz. 1836. S. 28.

(2) Vgl. Winer, bibliſches Realwörterbuch. I. 745. Wenn auch Delitzsch's Versicherung, daß die Gemara immer מכבי schreibe, vollkommen

verdächtig, daß Judas auf seine Fahne die Buchstaben מכבי als Abbreviatur von מִי־כָמֹכָה בָּאֵלִם יְהוָה (2 Mos. XV. 11.) geschrieben und daraus sich für ihn dann der Beiname Makkabaios (מכבי) gebildet habe; ohnehin hat er zufolge der Erzählung diesen Namen schon bei Lebzeiten des Mattathias gehabt (II. 66), und somit früher als er Anführer im Krieg geworden. Kaum Erwähnung verdient die Ansicht, daß מכבי ein Zahlzeichen sei: מ = 40, כ = 20, ב = 2, י = 10, und auf die 70 Namen Gottes sich beziehe, oder daß dieselben Buchstaben Abbreviatur seien von מלחמת כוח ביהודה (belli vis in Juda), was schon der hebr. Grammatik zuwider wäre (1). Auch die Meinung des Cruſius, daß מכבי von כבה (exstinguo) gebildet sei, und exstinctor bedeute (2), scheint mit Recht wenig Beifall erhalten zu haben. Am meisten spricht für die Ansicht, daß das Wort ein ehrender Beiname des Judas sei, zur Bezeichnung seiner die Feinde zermalmenden Tapferkeit, gebildet von מַקָּבָא, מַקָּבָה (Hammer).

Die Makkabäer führten auch noch den Namen Hasmonäer (Asamonäer), den ihnen Josephus gewöhnlich gibt, indem er sie bald Ἀσαμωναῖοι (Antiq. XIV. 16, 14.), bald ἡ Ἀσαμωναίων γενεά (ebend.), bald οἱ Ἀσαμωναίου παῖδες (Antiq. XX. 8, 11.), bald οἱ τῶν Ἀσαμωναίου παίδων ἔκγονοι (Antiq. XX. 10, 3.), und ihre 126jährige Herrschaft geradezu ἡ Ἀσαμωναίου ἀρχή nennt (Antiq. XIV. 16, 4.). Auch im Talmud heißen sie חשמונאי (3), Josephus Gorionides nennt sie חשמונים oder בני חשמונאי, und spätere Juden, wie R. Asarja im מאור עינים, nennen auch die Bücher der Makkabäer שני ספרי החשמונאים (4). Ueber den Ursprung und die Bedeutung dieses Namens hat man

---

wahr wäre, so würde doch jedenfalls auf die weit älteren Bücher der Makkabäer, die immer *Μακκαβαῖος* schreiben, und das ×× unmöglich einem כ gleichstellen können, ein größeres Gewicht zu legen sein, als auf die Gemara. Jene Versicherung ist aber so gar nicht wahr, daß die Gemara den Namen Makkabäer nicht einmal gebraucht, sondern statt dessen immer nur den Namen Hasmonäer (Vgl. Geiger, wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie. Bd. III. S. 383.)

(1) Vergl. Serarius, in sacros divin. bibl. libros Tob. Jud. Esth. Machab. comment. Mogunt. 1610. pag. 366.

(2) Crit. sacr. III. 2688.

(3) z. B. Baba batra fol. 3. a.

(4) Vgl. Eichhorn, Einleitung in die apokryphischen Schriften des Alten Testaments. Leipz. 1795. S. 217.

ebenfalls verschiedene Ansichten aufgestellt (1), von denen mit Recht diejenige am meisten Beifall erhalten hat, welche den Namen vom Urgroßvater des Mattathias (Ἀσαμωναῖος, חשמון) herleitet (2). Jedenfalls wird man diese Ansicht eben so wenig mit Eichhorn „eine etymologische Grille" nennen dürfen, als diejenige, welche das Wort für einen bloßen Ehrennamen erkärt, ihm die Bedeutung von حَاشِمٌ und حَشِيمٌ (magnas, optimas) gibt und es als Beiname der Makkabäer ohne Rücksicht auf irgend einen Vorfahren desselben Namens חשמון (Ἀσαμωναῖος) in Uebung kommen läßt (3).

§. 2. Ursprache des Buches. Alter des griechischen Textes.

Seit den ältesten Zeiten haben die angesehensten Gelehrten unser Buch für ein ursprünglich hebräisches und den jetzigen griechischen Text für eine Uebersetzung desselben angesehen. Hengstenberg dagegen sucht nach einer allerdings nicht „umfassenden und erschöpfenden" Prüfung der Gründe hiefür das Gegentheil zu beweisen. Für die Originalität des griechischen Textes macht er gelten, a) daß der Verf. die **LXX** benütze, b) daß Josephus nie ein nichtgriechisches Original unseres Buches gebrauche, und c) daß das von Bartolocci herausgegebene erste Buch der Makkabäer mit dem von Origenes und Hieronymus erwähnten ohne Zweifel einerlei, aber nur „eine schlechte Nachbildung und Entstellung unseres ersten Buches der Makkabäer" sei (4). Allein der erste Grund ist bloß scheinbar. Die Benützung der **LXX** erklärt sich, wie de Wette richtig bemerkt hat (5), aus der Bekanntschaft des Uebersetzers mit der alexandrinischen Uebersetzung hinlänglich. Der zweite Grund ist ohne alle Beweiskraft. Denn Josephus benützt ja auch von den übrigen alttestamentlichen Schriften wenigstens regelmäßig, wo nicht immer, den alexan-

---

(1) Eichh. ebend. — Henke, introductio in libros apocryphos vet. Test. p. 35 sq. Vergl. Berthold, Einleitung. III. 1043. 1045.

(2) Die Worte des Josephus: *Ματταθίας, υἱὸς Ἰωάννου τοῦ Σιμεῶνος, τοῦ Ἀσαμωναίου* (Antiq. XII. 6, 1.) gestatten hierüber kaum einen Zweifel.

(3) Eichhorn, Einleitung in die apokr. ꝛc. S. 217.

(4) Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament. I. 292 f.

(5) Einleitung ins A. T. 5te Ausg. S. 411.

drinischen Text (1), und Hengstenberg wird schwerlich z. B. behaupten wollen, daß der Pentateuch der LXX der ursprüngliche, und der noch erhaltene hebräische nur eine Ueberarbeitung desselben sei, weil Josephus eben jenen benütze. Der dritte Grund endlich wäre besser verschwiegen worden. Denn setzen wir auch voraus, die noch erhaltene hebräische Schrift über die Makkabäer sei mit dem von Origenes und Hieronymus erwähnten hebräischen ersten Buch der Makkabäer einerlei, so folgt doch aus einer späteren hebräischen Umarbeitung des griechischen Buches noch nicht, daß letzteres nicht die Uebersetzung eines verlorenen hebräischen Originals sein könne. Jene Einerleiheit muß aber nicht bloß bezweifelt, sondern schlechthin geläugnet werden. Denn da Origenes bei einer Vergleichung des kirchlichen Kanons mit dem jüdischen auch τὰ Μακκαβαϊκά nennt und beifügt, dieselben finden sich nicht im jüdischen Kanon (2), so müssen sie im christlichen sich gefunden haben, sonst hätte er gar keinen Grund gehabt, sie nur zu nennen. Er hält also das hebräische (oder aramäische) Buch für dasselbe, wie das griechische in der alexandrinischen Bibel, und wir werden nicht behaupten dürfen, daß der Verfasser der Herapla so wenig Sprachkenntnisse gehabt habe, daß er zwei ganz verschiedene Bücher für einerlei hätte halten und mit einander verwechseln können. Aber gesetzt auch, er habe nicht einen einzigen hebräischen Buchstaben gekannt, so kann er doch ein hebräisches Buch, das an Umfang nicht einmal den ersten zwei Kapiteln des ersten Buches der Makkabäer gleichkommt, nicht für einerlei mit eben diesem gehalten haben. Eben so wenig würde Hieronymus, dessen hebräische und chaldäische Sprachkenntnisse Niemand bezweifelt, gesagt haben, er habe das erste Buch der Makkabäer (er spricht von dem in der griechischen und lateinischen Bibel) hebräisch gefunden (3), wenn er nur irgendwo eine äußerst kurze, irrthümliche und fabelhafte Nachricht über Antiochus Epiphanes und seine Feindseligkeiten gegen die Juden in

(1) Vgl. Spittler, de usu versionis Alexandr. apud Josephum. Gotting. 1779. pag. 1—17. — Scharfenberg, prolusio de Josephi et versionis Alexandrinæ consensu. Lips. 1780.

(2) Ἔξω δὲ τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκά, ἅπερ ἐπιγέγραπται Σαρβὴθ Σαρβανὲ ἤλ. vgl. Thl. I. S. 14.

(3) Maccabæorum primum librum hebraicum reperi; secundus Græcus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest. Prolog. gal.

hebräischer oder chaldäischer Sprache angetroffen hätte, die sich nicht einmal selbst für eine Geschichte der Makkabäer ausgeben wollte. Sobald Beide nur den Anfang des hebräischen Buches ansahen, war schon jede Verwechslung mit dem ersten oder zweiten kanonischen Buche der Makkabäer schlechthin unmöglich. Oder wer sollte doch eine Schrift für das erste Buch der Makkabäer ansehen können, welche also beginnt: מגלת אנטיוכוס ויהי בימי אנטיוכוס מלך יון מלך גדול וחזק היה ותקוף בממשלתו וכל המלכים ישמעו לו וכו. (1)

Einen erheblichen Grund für die Ursprünglichkeit des griechischen Textes beim ersten Buch der Makkabäer haben wir somit nicht, wohl aber mehr als *einen* für ein hebräisches Original. Ein solcher ist schon das eben berührte Zeugniß des Origenes und Hieronymus, sodann die häufigen starken Hebraismen und endlich einzelne Stellen, die als Uebersetzungsfehler erscheinen.

Daß jenes Zeugniß sich nicht so leicht beseitigen lasse, wie Hengstenberg meint, sondern ungeachtet der vor ihm gemachten Einwendungen seine Bedeutung behalte, ergiebt sich aus dem vorhin Bemerkten.

Was sodann die Hebraismen betrifft, so werden sich solche zwar allerdings auch in einer ursprünglich griechischen Schrift finden, wenn der Verfasser ein geborner Hebräer war und die hebräische Sprache als Muttersprache, die griechische aber als eine später erlernte und ihm weniger geläufige sprach und schrieb. Allein ohne darauf Gewicht legen zu wollen, daß ein solcher sein Buch doch weit eher hebräisch als griechisch würde geschrieben haben, sind einzelne Hebraismen unseres Buches doch immerhin zu auffallend auch für einen griechisch schreibenden Hebräer. In dieser Hinsicht können wir zunächst daran erinnern, daß der Verf. sein Buch gleich mit: *Καὶ ἐγένετο* (ויהי) beginnt und zuweilen

(1) Cf. Bartolocii Bibliotheca magna rabbinica. I. 382 seqq. Hengstenberg muß in der That „das noch vorhandene und von Bartolocci herausgegebene chaldäische erste Buch der Makkabäer“ gar nicht angesehen haben, so zuversichtlich er auch darüber urtheilt, sonst hätte er es nicht für eine bloße (wenn auch schlechte) Nachbildung und Entstellung des kanonischen ersten Buches der Makkabäer erklären, und nicht dem Origenes und Hieronymus die Verwechslung desselben mit letzterem zumuthen, und am wenigsten es für ein *chaldäisches* Buch ausgeben können, da es doch ganz und gar in hebräischer Sprache abgefaßt ist.

mit καὶ den Nachsatz anfängt, wie V. 1. IX. 29.; daß er in Absichts- und Folgesätzen gern den Infinitiv gebraucht, wie die Hebräer ihren Infinit. mit ל, z. B. II. 22. 29. 34. III. 10. 15. VIII. 18.; daß er mit προστίθημι, wie die Hebräer mit יסף das Adverbium umschreibt, z. B. IX. 1.; daß er Redensarten gebraucht wie γίγνεσθαι εἰς φόρον (הָיָה לְמַס) I. 4., εἶπεν ἀνὴρ τῷ πλησίον αὐτοῦ (אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ) II. 40., δυνάμενος δυνήσεται πρὸς ἡμᾶς (יָכֹל יוּכַל לָנוּ) V. 40. (1) u. dergl. Man könnte zwar Derartigem entgegenhalten, daß der Ausdruck doch häufig auch nicht an eine Uebersetzung erinnere, daß z. B. der Nachsatz oft auch ohne καὶ beginne, der Absichtssatz auch richtig mit der Absichtspartikel eingeleitet werde ꝛc., daß sogar förmliche Gräcismen vorkommen, die sich aus einem hebräischen Original nicht erklären lassen, wie z. B. die sogenannte Attraction beim Relativum z. B. X. 12. XI. 31. 38. XII. 19. Allein gerade weil der Verf. unseres griechischen Textes Diesem gemäß richtig griechisch zu schreiben versteht, müssen wir auf jene Abnormitäten um so mehr Gewicht legen, als er sich jetzt derselben gewiß würde enthalten haben, wenn er nicht durch eine Vorlage dazu wäre veranlaßt worden. Fast wird man durch Stellen, wie XI. 22.: Καὶ ἀκέσας ὠργίσθη· ὡς δὲ ἤκεσεν, εὐθέως κτλ. auf die Vermuthung geführt, der Verf. wolle gut griechisch schreiben, und doch an die hebräische Vorlage sich anschließen (ויחר לו כשמעו וג). Uebrigens ist all Dieses noch das Geringere. Auffallender scheint z. B. der Gebrauch von οἱ λόγοι, τὰ ῥήματα für Ereignisse, Begebenheiten, wie das hebr. הַדְּבָרִים (V. 37. VII. 33.), ferner ἑτοιμάζω für das Befestigen der Herrschaft, wie כּוּן (I. 16.), ferner οἶκος τῆς βασιλείας für den Inbegriff dessen, was der königlichen Herrschaft unterworfen ist, wie בֵּית הַמַּמְלָכָה (II. 19.), ebenso ἐκκσιάζομαι für den freiwilligen Kampf (für das Gesetz), wie הִתְנַדֵּב (II. 42.). Mag es sein, daß diese Ausdrücke zum Theil auch in der alexandrinischen Uebersetzung vorkommen (nur von zweien hat es Hengstenberg nachzuweisen vermocht) (2), so geschieht es eben wegen des hebräischen Urtextes dieser Uebersetzung; ein griechisch schreibender Verf.

(1) Vergl. J. D. Michaelis deutsche Uebersetzung des ersten Buchs der Makkabäer, mit Anmerkungen. Göttingen u. Leipzig. 1778. S. 114.

(2) Beiträge zur Einleitung in's A. T. S. 291.

aber, mochte er immerhin mit jener Uebersetzung bekannt sein, hätte derselben zu Liebe doch schwerlich so sonderbare, zum Theil schwerverständliche Ausdrücke gewählt, wenn er ganz frei und selbstständig geschrieben hätte. Sollten die Ausdrücke wirklich in einer Berücksichtigung der **LXX** ihren Grund haben (was sich sehr bezweifeln läßt), so läge die Annahme weit näher, daß der Uebersetzer solche Rücksicht genommen, als der selbstständig schreibende Verfasser.

Zu all Diesem kommt noch, daß einzelne Ausdrücke unseres Buches sich als Uebersetzungsfehler zu erkennen geben. Dahin gehört ohne Zweifel schon das: *Καὶ ἐσείσθη ἡ γῆ ἐπὶ τὰς κατοικοῦντας αὐτὴν* (**I.** 28.), wo das *ἐπί* als ungenaue Uebersetzung von אֶל־ oder לְ (wegen) zu betrachten ist, und der Urtext etwa lautete: וַתִּרְגַּז הָאָרֶץ אֶל־יוֹשְׁבֶיהָ — לְיוֹשְׁבֶיהָ (1); dahin der Ausdruck *βιβλία* **I.** 44., sofern er im gegebenen Zusammenhange die Bedeutung Brief haben muß, die man für ihn nur gewinnt, wenn man ihn als Uebersetzung von סְפָרִים denkt, welches wirklich auch Brief bedeutet (Jes. **XXXVII.** 14. 2 Kön. **XIX.** 14.) und hier etwa mit *ἐπιστολή* hätte übersetzt werden sollen; dahin das *οἱ ἀπολλύμενοι* **III.** 9., welches nach dem Zusammenhang die Zerstreuten bedeutet, in dieser Bedeutung aber sich nur nehmen läßt als unpassende Uebersetzung des hebräischen הָאֹבְדִים; dahin das *ἔτι πληροῦντος Ἰούδα ταῦτα* **IV.** 19., was nach dem Zusammenhang nur den Sinn haben kann: „Als Judas dieses noch redete“ und somit höchst wahrscheinlich auf einer Verwechselung von מִלֵּא mit מִלָּא beruht, während die Bedeutung „thun, vollbringen“, die Hengstenberg dem *πληρόω* geben will, durchaus unpassend wäre, wie sich auch schon daraus ersehen läßt, daß das *πληροῦντος* sogar in *λαλοῦντος* corrigirt und letzteres selbst von Holmes in den Text aufgenommen wurde; dahin das *ὅτι καλόν* **IV.** 24., womit offenbar das כִּי טוֹב in dem aus den Psalmen herübergenommenen כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ (Ps. **CVI.** 1. **CVII.** 1. **CXVIII.** 1. 29.) insofern unrichtig übersetzt ist, als sich das טוֹב immer auf יהוה bezieht, und von den **LXX**, welche es mit *ὅτι χρηστός* oder *ὅτι ἀγαθός* wiedergeben, auch so bezogen wird; dahin endlich auch das *ἀρχαί* **V.** 33. in

(1) Trendelenburg in Eichhorns Repert. für Biblische und Morgenländische Literatur. **XV.** 75.

der Bedeutung Schaaren, Heeresabtheilungen, in der es sich füglich nur als Uebersetzung von רָאשִׁים nehmen läßt, während es sonst, obwohl dem רֹאשׁ vielfach entsprechend, diese Bedeutung doch nicht hat (1).

Gleichwie nun aber aus solchen Erscheinungen einerseits hervorgeht, daß der Verfasser unseres griechischen Textes ein hebräisches Original übersetzte, so haben dieselben andererseits auch darin ihren Grund, daß er sich eng an dasselbe anschloß, und berechtigen zu der Folgerung, daß er es, wenn auch nicht immer dem einzelnen Ausdrucke, doch dem Sinne nach, genau übersetzte, und wir somit an dem noch erhaltenen griechischen Texte eine im Ganzen richtige und genaue Uebersetzung der hebräischen Urschrift vor uns haben.

Wann aber dieser griechische Text entstanden sei, läßt sich nicht genau angeben. Von Theodotion kann er jedenfalls nicht herrühren, weil die Uebersetzung schon von Josephus gegen hundert Jahre vor Theodotion gebraucht wurde. Wie lang vor Josephus er entstanden sei, läßt sich nicht bestimmen, weil dießfallsige Winke vom Uebersetzer nicht gegeben werden und äußere Zeugnisse gänzlich mangeln. Indessen läßt sich erwarten, daß ein auch für die auswärtigen Juden so wichtiges Buch bald werde in's Griechische übersetzt worden sein, und Jahn's Vermuthung, daß die Uebersetzung noch vor dem Anfang des letzten Jahrhunderts vor Chr. entstanden sei (2), hat jedenfalls hohe Wahrscheinlichkeit.

§. 3. Verfasser und Zeitalter.

Daß der Verfasser ein palästinensischer Jude gewesen sei, wird allgemein zugestanden, und es ist kaum nöthig, zum Belege dafür noch an die hebräische Ursprache des Buches und die genaue Kenntniß von dem Schauplatze der Begebenheiten zu erinnern, die der Verf. bei mehreren Gelegenheiten an den Tag legt (3). Seine Person aber näher zu bezeichnen, ist bisher nicht gelungen.

---

(1) Zu vergleichen ist über diesen Gegenstand überhaupt: Michaelis, das erste B. der Makk. S. 19. 53. 58. 65. 87. 89. — Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 219 f. — Jahn, Einleitung. II. 955 f.

(2) Jahn, Einleitung. II. 956.

(3) Scholz, die Bücher der Makkabäer als Fortsetzung des Dereser-Scholzischen alten Testaments. Frankf. a. M. 1833. S. 7.

Die Meinung, daß Johannes Hyrkanus, der Sohn Simon's, Verfasser sei, die früher vielen Beifall gefunden (1), ruht, wie Calmet mit Recht bemerkt (2), auf unhaltbaren Gründen. Denn daraus, daß die Abfassung der heiligen Geschichte überhaupt Sache der Priester war, daß Josephus dem Hyrkanus die Weissagungsgabe zuschreibt, daß derselbe während seiner friedlichen Regierung zur Abfassung eines solchen Buches Zeit hatte, und daß ihm auch die Tempelarchive zu Gebote stunden, lassen sich nicht einmal irgend erhebliche Wahrscheinlichkeitsgründe für jene Meinung gewinnen. Dazu kommt noch, daß der Schluß des Buches geradezu gegen dieselbe spricht, wenn es heißt: *Καὶ τὰ λοιπὰ τῶν λόγων Ἰωάννε, καὶ τῶν πολέμων αὐτῦ, καὶ τῶν ἀνδραγαθιῶν αὐτῦ, ὧν ἠνδραγάθησε, καὶ τῆς οἰκοδομῆς τῶν τειχέων ὧν ᾠκοδόμησε, καὶ τῶν πράξεων αὐτῦ, ἰδὲ ταῦτα γέγραπται ἐν βιβλίῳ ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης αὐτῦ, ἀφ' ἧ ἐγενήθη ἀρχιερεὺς μετὰ τὸν πατέρα αὐτῦ* (XVI. 23. 24.); denn hier würde doch gewiß weniger lobrednerisch auf des Hyrkanus Regierungsgeschichte verwiesen werden, wenn dieser selbst das Buch verfaßt hätte. Noch weniger als die besprochene Meinung läßt sich diesem Schluß des Buches gegenüber die andere festhalten, daß dasselbe von einem der Söhne des Mattathias selbst (3), wobei man natürlich an Simon denken müßte, verfaßt worden sei; denn dieser konnte nicht auf eine bereits geschriebene Regierungsgeschichte seines Nachfolgers verweisen. Die Behauptung aber, daß die Männer der großen Synagoge Verfasser seien (4), wird als bloße Vermuthung wohl keine weitere Rücksicht verdienen.

Der angeführte Schluß des Buches ist auch für die Ausmittlung seines Zeitalters nicht unwichtig. Wie es jedoch in solchen Fällen nicht ungern geschieht, werden dießfalls gerade entgegengesetzte Folgerungen aus demselben gezogen. Während sich

(1) Vergl. Corn. a Lapide, comment. in libros Machabæorum Argum. — Huetius sagt darüber: quod et tuto credi et sine periculo negari potest (Demonstrat. evang.) Edit. VIta. Francof. 1722. pag. 315.

(2) Comment. lit. in V. T. Wirceb. 1791. Tom. V. pag. 619.: Non defuerunt qui crederent, scriptum ab ipso Hircano primum librum Machabæorum: sed non nisi futilibus innixi conjecturis, in eam opinionem devenerunt.

(3) Dupin, dissertation prélimin. sur la Bible etc. Amsterdam. 1701. I. 121.

(4) Ebend.

die Einen durch ihn zu der Behauptung berechtigt sehen, daß das Buch vor dem Tode des Hyrkanus entstanden sein müsse (1), sagen die Andern, es seien zu seiner Zeit schon Denkschriften über die Regierung dieses letztern als ein geschlossenes Ganzes vorhanden gewesen (2). Allein Letzteres ist durch die fragliche Stelle, außer welcher keine weitere Stütze dafür beigebracht wird, jedenfalls nicht begründet. Denn daß die übrigen Thaten, Kriege ꝛc. des Joh. Hyrkanus in dem Tagebuch seines Hohenpriesterthums aufgeschrieben seien, seitdem er Hoherpriester geworden, konnte doch offenbar schon vor seinem Tode gesagt werden; daß aber seine Regierungsgeschichte bis zu ihrem Ende in jenem Tagebuch verzeichnet vorliege, sagt die Stelle durchaus nicht, sondern deutet vielmehr durch die Nebenbemerkung: ἀφ' ἧς ἐγενήθη ἱερεὺς μετὰ τὸν πατέρα αὐτῆς, die bloß den terminus a quo, nicht aber ad quem angiebt, ziemlich augenfällig an, daß Hyrkanus noch am Leben sei, wenigstens wäre diese Bemerkung nach seinem Tode in ihrer jetzigen Form höchst unpassend. Wir können daher keinen Anstand nehmen, denjenigen beizustimmen, welche wie Dupin, Michaelis, Bertheau (3) u. A. den Verfasser für einen Israeliten zur Zeit des Johannes Hyrkanus ansehen. Dafür spricht nicht bloß die angeführte Stelle, sondern auch der Inhalt des Buches. Obwohl wir weit entfernt sind, mit Hengstenberg zu behaupten, der Verfasser habe sich keiner schriftlichen Quellen bedient (4), so müssen wir doch gleich ihm mit Goldhagen u. A. darin übereinstimmen, daß das Buch nicht sehr lange nach den erzählten Ereignissen geschrieben worden sein könne, weil nirgends die leiseste Hindeutung oder Rücksichtnahme auf spätere Zeiten und Zeitverhältnisse vorkommt, wie sie doch nothwendig erwartet werden müßte, wenn der Verf. erst nach Johannes Hyrkanus gelebt und geschrieben hätte. Daß er ältere Quellen benützte, erklärt dieß nicht hinlänglich, denn er bearbeitete dieselben jedenfalls selbstständig für seinen Zweck.

---

(1) Hengstenberg, Beiträge ꝛc. I. 293. — Bertheau, de secundo libro Maccabæorum dissertatio etc. Gott. 1839. p. 27.

(2) Eichhorn, Einleitung in die apokr. ꝛc. S. 224. — Bertholdt, Einleitung. III. 1048 f.

(3) Dupin, a. a. O. — Michaelis, das erste B. der Makkab. ꝛc. Anm. zu XV. 1. XVI. 23. — Bertheau, a. a. O.

(4) Beiträge zur Einleitung in's A. T. I. 293.

Dagegen möchten wir hier nicht mit Ackermann auf die im achten Kapitel sich zeigende mangelhafte und erst neulich erlangte Kenntniß von den Römern großes Gewicht legen (1), weil wir in diesem Kapitel nicht die Rede des Verfassers, sondern des Judas Makkabäus vernehmen. Eben so wenig aber können wir mit Eichhorn in den Bemerkungen, daß die übrigen Thaten und Kriege des Judas wegen ihrer großen Menge nicht aufgeschrieben worden seien (IX. 22.), und daß das Grabmal, welches Simon für seine Familie erbaut habe, noch bis auf diesen Tag bestehe (XIII. 30.), und am wenigsten in der zuweilen auffallenden Kürze der Erzählung (2) Beweise für ein späteres Zeitalter entdecken. Aus der erstern Stelle ließe sich sogar leichter eine frühere als spätere Entstehungszeit folgern, wie man solches auch gethan hat (3), und jedenfalls konnte bald nach Judas' Tode so gut wie lang nach demselben gesagt werden, seine Thaten seien nicht alle aufgeschrieben worden, abgesehen davon, daß die Bemerkung auch von der eigenen Aufschreibung des Verfassers gelten könnte. Die zweite Bemerkung (XIII. 30.) betrachtet die Errichtung jenes Denkmals nicht nothwendig als eine längst vergangene, zumal da in jenen unruhigen Zeiten eine Zerstörung desselben durch die Feinde der Makkabäer wenige Jahre nach seiner Errichtung gar nichts Außerordentliches gewesen wäre. Die Folgerung endlich aus der kurzen Darstellung auf Mangel an „reichhaltigen Quellen" und somit spätes Zeitalter, scheint um so unstatthafter, als nicht desto weniger, sondern weit eher desto mehr schriftliche Quellen zur Benützung stehen mußten, je später der Verfasser schrieb, und ohnehin z. B. die kurze Darstellung in den Büchern der Könige gewiß Niemand aus Mangel an reichhaltigen Quellen wird erklären wollen.

§. 4. Quellen.

Die Meinung, daß der Verfasser keine schriftlichen Quellen benützt habe, wird theils aus XV. 23 f., theils daraus gefolgert, daß er nie auf solche verweise (4). Der letztere Umstand

(1) Ackermann, introductio in libros sacros vet. Test. Viennae. 1839. pag. 358.

(2) Einleitung in die apokr. ꝛc. S. 224 f.

(3) Ackermann, l. c.

(4) Hengstenberg, Beiträge ꝛc. I. 294.

beweist aber offenbar gar nichts; denn die Verfasser des Buches der Richter und der Bücher Samuel's verweisen auch nie auf ihre Quellen, selbst wo man es „erwarten könnte", aber darum behauptet man nicht, daß sie keine schriftliche Quellen gebraucht haben. Aus XVI. 23 f. aber läßt sich auch hier wieder das Gegentheil folgern (1). Denn daß die Regierungsgeschichte des Hyrkanus in ein Tagebuch eingetragen wurde, begründet die Vermuthung, daß auch in Bezug auf seine Vorgänger, Simon, Jonathan und Judas, dasselbe werde Statt gefunden haben. Und wenn Hengstenberg geradezu versichert, nachdem schon früher Bertholdt Aehnliches vermuthet hatte (2), daß der Verfasser die Fortsetzung seines Buches „deßhalb für unnöthig erkläre, weil die Geschichte des Hyrkanus schon anderwärts beschrieben sei", und damit zu verstehen gebe, „daß er auch die frühere Geschichte nicht beschrieben haben würde, wenn über sie glaubwürdige frühere Aufzeichnungen vorhanden gewesen wären" (3); so ist jenes erstere vollkommen unrichtig. Die fragliche Stelle enthält eine bloße Verweisung auf die Tagebücher des Hyrkanus, ohne die leiseste Andeutung, geschweige denn Erklärung der Ursache, warum die Geschichte nicht mehr weiter fortgesetzt werde. Damit fällt aber die Folgerung auf Nichtbenützung von Quellen von selbst weg. Dagegen beweist die Bemerkung, daß die übrigen Thaten, Kriege ꝛc. des Judas wegen ihrer Menge nicht aufgeschrieben worden seien (IX. 22.), wo Hengstenberg namentlich eine Verweisung auf Quellen erwartet hätte, wenigstens so viel, daß das, wovon der Verfasser redet, aufgeschrieben worden sei (4); gesetzt aber, er meine damit sein eigenes Buch, so sagt die Stelle jedenfalls nichts gegen das Vorhandensein schriftlicher Quellen. Dazu kommt, daß 2 Makkab. II. 14. ausdrücklich gesagt wird, Judas habe seine kriegerischen Thaten aufschreiben lassen (5);

(1) Vergl. Bertholdt, Einleitung. III. 1051. — Scholz, a. a. O. S. 7.

(2) Einleitung. III. 1053.

(3) Beiträge. I. 294.

(4) Auch Eichhorn sieht diese Stelle als eine Andeutung an, daß sich der Verfasser „bei seinen Erzählungen an schriftliche Nachrichten halte" (Einleitung in die apokr. ꝛc. S. 224.). Eben so Bertholdt (Einleitung. III. 1051.) und Scholz (a. a. O. S. 7.)

(5) So wird wenigstens das διαπεπτωκότα διὰ τὸν πόλεμον τὸν γεγονότα ἡμῖν ἐπισυνήγαγε πάντα gewöhnlich verstanden (vergl. Bertheau,

und wenn man an diesem Zeugnisse nichts anderes auszusetzen hat, als daß die Zeit des Judas zu derartigen Aufschreibungen nicht geeignet gewesen sei (1), so steht es über jedem Zweifel. Denn die Kriege dauerten ja nicht ununterbrochen fort, und Zeitpunkte, wie jener der Tempelreinigung, waren zu solchen Aufschreibungen wohl geeignet. Sodann das umfassende Werk des Jason von Cyrene, welches die Quelle des zweiten Buches der Makkabäer war, hat seinen Inhalt doch wohl auch nicht aus der Luft gegriffen und gewiß eben so wenig aus bloß mündlicher Ueberlieferung, sondern aus älteren schriftlichen Quellen, zum Beweise, daß solche existirten. Endlich werden ja in dem Buche selbst eine Menge schriftlicher Documente aus der Makkabäerzeit wörtlich mitgetheilt, wiederum zum Beweise, daß dem Verfasser jedenfalls schriftliche Quellen über diese Zeit zu Gebote stunden.

Die wörtlich mitgetheilten sind zwar meistens Briefe, welche Bündnisse und Friedensschlüsse zum Gegenstand und Zwecke haben, wie der Brief des römischen Senats an die Juden (VIII. 23—32), der Brief Alexander's (Balas) an Jonathan (X. 18—20.), der des Demetrius Soter an die Juden (X. 25—45.), der des jüngern Antiochus an Jonathan (XI. 57.), des Jonathan an die Spartaner und deren Schreiben an Onias (XII. 6—23.), des Demetrius Soter an Simon (XIII. 36—40.), der Spartaner an Simon (XIV. 20—23.), des Antiochus (Sidetes) an Simon (XV. 2—9.), des römischen Consuls Lucius an Ptolemäus (Physkon) (XV. 16—21.). Aber gleichwie der Verfasser nicht alle derartige Briefe wörtlich mittheilte, sondern von manchen nur kurz den Inhalt angab, wie von dem Briefe des Demetrius Soter an die Juden (X. 6.) und von den Briefen des römischen Consuls an verschiedene Könige und Städte in Betreff der Juden (XV. 22 f.), so waren solche Briefe auch nicht seine einzige Quelle. Er hatte die Verordnungen des Antiochus Epiphanes, welche allen Unterthanen seines Reiches nur einerlei Religionsübung geboten, offenbar schriftlich vor sich (I. 41. 44—

---

de secundo libro Maccabæorum. p. 18.) Wenn man aber auch unter τὰ διαπεπτωκότα mit Bertheau nicht die Ereignisse des Krieges zu denken, sondern συγγράμματα zu ergänzen hätte, so müßte man doch an solche Schriften denken, die um jene Zeit entstunden und dann natürlich, wenigstens mitunter, auch die wichtigsten Zeitereignisse zum Gegenstande hatten.

(1) Bertholdt, Einleitung. III. 1052 f.

50.), so wie er auch den jüdischen Volksbeschluß in Betreff Simon's wörtlich mittheilen konnte (XIV. 27—47.). Zwar will Eichhorn hier überall nicht an wirkliche Quellen denken lassen. „Wer könnte doch des Glaubens sein, sagt er, daß jene Briefe wirkliche Documente aus dem heiligen Archiv des Tempels wären, da sie — voll unwahrscheinlicher Ideen und historischer Verirrungen sind"? (1) Allein Letzteres hat Eichhorn auch nicht annäherungsweise zu rechtfertigen gewußt, so wie es sich überhaupt nicht rechtfertigen läßt; und da ein anderweitiger Grund gegen den authentischen Charakter jener Briefe nicht vorliegt, so werden wir sie immerhin für wirkliche Documente, wofür sie sich auch ausgeben, ansehen müssen, wenn wir nicht ganz willkürlich verfahren wollen. Ob sie aber der Verfasser gerade aus dem heiligen Archiv des Tempels oder anderswoher erhalten habe, lassen wir begreiflich dahin gestellt.

Ueber anderweitige Quellen, die er außer diesen ausdrücklich namhaft gemachten noch benützt haben möge, läßt sich nun zwar nichts Sicheres sagen, aber noch weit weniger läugnen, daß ihm solche zu Gebote gestanden haben; und die wiewohl nicht erwiesene Annahme, daß seine Hauptquelle, wenn auch nicht vollständige, doch fragmentarische Tagebücher gewesen seien, hat jedenfalls die Analogie und Wahrscheinlichkeit für sich, und die Behauptung, daß „für so reichhaltige Quellen sein Werk doch zu kurz sei in manchen Stellen, die beim Gebrauch ausführlicher Annalen umständlicher würden ausgefallen sein" (2), wird durch die Beschaffenheit der Bücher der Könige und der Chronik gänzlich entkräftet.

§. 3. Glaubwürdigkeit.

Gesetzt jedoch, der Verfasser hätte keine andern, als die wörtlich oder im Auszug mitgetheilten Quellen gehabt, so wäre darum seine historische Zuverlässigkeit noch keineswegs verdächtig; sie stünde sogar auch in diesem Falle außer Zweifel, theils wegen der unbedeutenden Zeitferne, die ihn von den berichteten Ereignissen trennt, theils wegen der Bestimmtheit und Genauigkeit seiner Zeit- und Ortsangaben, theils endlich und hauptsächlich

(1) Einleitung in die apokr. ꝛc. S. 241.
(2) Eichhorn, ebend. S. 229. Anm b.

deßwegen, weil die Angaben der griechischen und römischen Geschichtschreiber, wo sie die von ihm beschriebene Geschichte berühren, mit seinen Berichten im Ganzen auffallend übereinstimmen. Wenn nämlich das Buch noch vor dem Tode des Johannes Hyrkanus von einem palästinensischen Hebräer verfaßt worden ist, wie wir §. 3. gezeigt zu haben glauben, so kann der Verfasser leichtlich einen großen Theil der Periode, die er beschreibt, wirklich erlebt und bei manchen wichtigen Ereignissen, die er berichtet, Augenzeuge gewesen sein (1), während er über andere sich von Augenzeugen und Mithandelnden zuverlässige Kunde verschaffen konnte. Sodann die vielen chronologischen und geographischen Angaben, deren Genauigkeit und Richtigkeit im Allgemeinen anerkannt ist (2), verrathen unläugbar das Bestreben, nur Thatsächliches zu berichten, und lassen den Gedanken an Erdichtung der Begebenheiten gar nicht aufkommen. Endlich die Uebereinstimmung zwischen unserem Buche und den griechischen und römischen Geschichtschreibern würde die Glaubwürdigkeit des erstern allein schon außer Zweifel stellen, wenn sich auch nichts Weiteres zu Gunsten derselben anführen ließe, und Eichhorn sagt eher zu wenig als zu viel, wenn er bemerkt: „Seine Nachrichten, wenigstens von dem syrischen Reiche, kommen großentheils mit den Schilderungen überein, welche aus Griechen und Römern bekannt sind, und diese Harmonie kann uns Vertrauen zu den Zusätzen einflößen, womit das Buch der Makkabäer unsere aus Griechen und Römern geschöpfte Kenntniß des syrischen Reiches vermehrt“ (3). Eine specielle Nachweisung übrigens jener Uebereinstimmung würde hier nicht nur zu viel Raum einnehmen, sondern auch überflüssig sein, weil sie, wie die Glaubwürdigkeit unseres Buches überhaupt, in Folge der trefflichen Untersuchungen und Erörterungen über die Geschichte der Makkabäer von den Jesuiten Frölich und Khell allgemein anerkannt ist (4). Wir

(1) Dieß nimmt selbst Calmet an, obwohl er das Buch erst nach Hyrkanus entstanden sein läßt. Comment. lit. Tom. V. p. 619.

(2) Vgl. Bertholdt, Einleitung. III. 1050. — Hengstenberg, Beiträge. I. 294. — de Wette, Einleitung. S. 410.

(3) Einleitung in die apokr. S. 230.

(4) Die erste hieher gehörige Schrift von Erasmus Frölich erschien im J. 1744 zu Wien unter dem Titel: Annales compendiarii Regum et Rerum Syriæ, numis veteribus illustrati etc. Diese Annalen wurden gleich

werden daher auf diese verweisen dürfen und nur noch ein Paar Einzelnheiten zu berühren brauchen, wo die Glaubwürdigkeit immer noch in Abrede gestellt wird.

de Wette nämlich bezeichnet I. 6. und VIII. 7. als fehlerhaft, und XII. als unkritisch (1).

Allein daß die Angabe, Alexander habe sein Reich unter seine Feldherren getheilt (I. 6.), unrichtig sei, ist noch eben so wenig bewiesen, als sie mit den Aussagen classischer Schriftsteller des Alterthums über Alexander's Tod geradezu im Widerspruche steht. Diese selbst gestehen, daß sich die verschiedensten Nachrichten über den fraglichen Punkt verbreitet haben und scheinen bei dem, was sie erzählen, ihrer Sache keineswegs sehr gewiß zu sein. Die Unsicherheit, womit sie über die letzten Augenblicke Alexander's

---

nach ihrem Erscheinen in den Leipziger Gelehrten-Acten getadelt, daß sie den Büchern der Makkabäer zu viel Glauben geschenkt haben (Nova Acta Eruditorum, anno 1745 publicata. Sept. pag. 481—496.). Nach Kurzem richtete auch Ernst Friedrich Wernsdorff eine eigene Schrift gegen dieselben unter dem Titel: De fontibus Historiæ Syriæ in libris Maccab. Prolusio. Lips. 1746. Gegen diese Prolusio schrieb Frölich noch im nämlichen Jahre eine gründliche Widerlegung unter dem Titel: De fontibus Hist. Syr. in libris Maccab. Prolusio. Lipsiæ edita: in examen vocata. Fr. Wernsdorff überließ es seinem Bruder Gottlieb, auf diese neue Schrift Frölich's zu antworten, was derselbe auch mit sehr viel Eifer und Anstrengung that in der ziemlich umfangreichen: Commentatio historico-critica de fide historica librorum Maccabaicorum etc. Wratisl. 1747., die aber wegen ihrer vorurtheilsvollen Tendenz und übertriebenen Heftigkeit selbst bei Protestanten mehrfache Mißbilligung fand (vgl. Michaelis, deutsche Uebersetzung des ersten B. der Makk. S. XI. — Bertholdt, Einleitung. III. 1078. — Bertheau, de secundo lib. Maccab. p. 5.). — Frölich, der weder Zeit noch Lust hatte, über den vielbesprochenen Gegenstand sich in neuen Streit einzulassen, überließ es ebenfalls einem andern Mitgliede seines Ordens, diese letzte Schrift einer genauen Prüfung zu unterwerfen. Es geschah mit großentheils gutem Erfolge in dem Buche: Autoritas utriusque libri Maccab. canonico-historica adserta etc. Viennæ Austriæ. 1749. Unbegreiflicher Weise giebt Hasse (Das andere Buch der Makkabäer, neu übersetzt und mit Anmerkungen. Jena 1786. S. 261.) mit größter Zuversicht den Pater Frölich selbst für den Verfasser dieses Buches aus, wodurch zugleich dem ausgezeichneten Jesuiten der schamloseste Betrug zur Last gelegt wird. Der Verf. ist aber zufällig schon lange vor Hasse bekannt geworden; es ist nicht der Pater Erasmus Frölich, sondern Josephus Khell (Goldhagen, introductio etc. II. 557.).

(1) Einleitung. S. 410.

berichten, führt fast auf die Vermuthung, daß die Feldherren desselben die Wahrheit selbst zu verhüllen und je das in Umlauf zu setzen suchten, was voraussichtlich ihre Absichten begünstigen konnte (1). Unter solchen Umständen kann man aber doch wohl nicht viel Befugniß haben, die berührte Angabe unseres Buches geradezu für unrichtig zu erklären. Dieß hat auch schon ein älterer Gegner des Buches unverholen eingestanden und durch eine Menge freilich mehr scharfsinniger als gründlicher Erklärungen zu beweisen gesucht (2). Aehnlich verhält es sich mit der zweiten vorgeblichen Unrichtigkeit, daß Antiochus der Große von den Römern gefangen genommen worden sei (VIII. 7.). Zwar daß derselbe nicht als Gefangener nach Rom gebracht und im Triumph aufgeführt worden sei, müssen wir wohl zugeben; aber daraus folgt keineswegs, daß er nicht auf kurze Zeit in römische Gefangenschaft gerathen und wieder aus derselben entkommen sein könne. War aber dieses der Fall, so ist das Schweigen der Classiker, aus welchem man die Unrichtigkeit jener Angabe folgern will, leicht begreiflich. Der Abschnitt der Polybios'schen Geschichte, welcher auf diese Ereignisse sich bezöge, ist nicht mehr erhalten. Das Schweigen des Livius und Trogus erklärt sich aus römischer Ruhmsucht. Justinus aber ist von Trogus abhängig und Memnon theilt nur einen Brief des Scipio mit, der natürlich das Entwischen des Antiochus aus römischer Haft nicht in Erinnerung bringt (3). Dieses gehörig beachtet, erscheint das argu-

(1) Selbst Curtius sagt: Credidere quidam testamento Alexandri distributas esse provincias, und wenn er gleich beifügt: sed famam ejus rei, quamquam ab auctoribus tradita est vanam fuisse comperimus (de rebus gest. Alex. Magni. lib. X. cap. 10.), so ist es doch immerhin beachtenswerth, daß ältere Geschichtschreiber als Curtius seinem Berichte hier widersprechen. Auch Arrianus sagt: Ἄλλοι μὲν δὴ ἄλλα ὑπὲρ Ἀλεξάνδρα ἀνέγραψαν ἃδ' ἐστιν ὑπὲρ ὅτα πλείονες, ἢ ἀξυμφωνότεροι ἐς ἀλλήλους (De Expedit. Alexandri M. lib. I. c. 1.); und wiederum: πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα οἶδα ἀναγεγραμμένα ὑπὲρ τῆς Ἀλεξάνδρα τελευτῆς (lib. VII. c. 27.), cf. Autoritas utriusque libri Maccabæorum etc. p. 173. 175.

(2) Cf. Alberici Gentilis ad primum Maccabæorum disputatio. Franeq. 1600. p. 5—10. Schon Drusius bemerkt zu 1 Makkab. I. 7.: Ceterum injuriam faciunt huic scriptori, qui hinc illi calumniam struunt. Nam de Alexandro, teste Arriano lib. 1. alii alia memoriæ prodiderunt; neque ullus est, de quo aut plures extent scriptores aut magis inter se dissentientes.

(3) So schon Khell in seiner Schrift: Autoritas utriusque etc. p. 180—183.

mentum a silentio hier ohne alle Bedeutung und somit die Versicherung, daß unser Buch hier Unrichtiges sage, ohne allen Grund. Im 12ten Kapitel endlich wird man nicht viele unkritische Uebertreibung als Gegensatz zu historischer Glaubwürdigkeit entdecken, wenn man die mitunter vorkommenden starken Ausdrücke im Sinne des Verfassers verstehen will, der sich gern mit Nachdruck und Lebhaftigkeit ausspricht, und namentlich die poetische Darstellungsweise der frühern kanonischen Bücher nachahmt.

Die übrigen angeblichen Irrthümer, nämlich daß Alexander statt des Darius über Griechenland herrsche (I. 1.), daß in jedem Thurme auf dem Rücken eines Elephanten 32 Krieger gewesen (VI. 27.), daß die Spartaner mit den Juden verwandt seien (XII. 1 ff.), daß im 4ten Kap. mehrere Heldenthaten des Judas auf einen Tag verlegt werden, die an einem Tag unmöglich können Statt gefunden haben (1), werden wir um so weniger noch ausführlich zu besprechen brauchen, als man nicht mehr viel Gewicht darauf zu legen scheint, und überdieß sogar von protestantischer Seite eingestanden ist, „daß ehedem Protestanten im Eifer der Polemik dem jüdischen Verfasser des Buches zu viele historische Irrthümer aufgebürdet haben“ (2).

§. 6. Alte Uebersetzungen.

Außer der griechischen Uebersetzung des ersten Buches der Makkabäer haben wir aus alter Zeit noch eine lateinische und eine syrische. Jene ist anerkannt und augenscheinlich aus unserem griechischen Texte geflossen (3), und rührt aus den frühesten Zei-

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 230. 237. 239. — In Betreff des ersten und zweiten Punktes ist einfach auf die bessern Commentare zu verweisen. Aus dem dritten kann jedenfalls nichts gegen die Glaubwürdigkeit unseres Buches gefolgert werden, wie schon aus Calmet's Dissertatio de cognatione Judæorum et Lacedæmonum erhellt. Uebrigens scheint Eichhorn am meisten Gewicht auf den vierten Punkt zu legen; allein er übertreibt dabei nicht bloß, sondern entstellt sogar den Bericht des Buches, denn dieses sagt nirgends, daß das im 4ten Kap. V. 6—23 Erzählte an Einem Tage vorgefallen sei, und was bei ἕως τῶν πεδίων τῆς Ἰδημαίας (II. 15.) gemeint sei, erhellt aus dem hinzugefügten καὶ Ἀζώτῳ καὶ Ἰαμνίας, so daß alles Undenkbare und Unmögliche, was Eichhorn hier finden will, von selbst verschwindet.

(2) Eichhorn a. a. O. S. 242.

(3) Vergl. Sabatier, Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ etc.

ten der christlichen Kirche her. Sabatier hat zwei ziemlich stark von einander abweichende alte Texte derselben einander gegenüber gestellt und über ihr gegenseitiges Verhältniß die gewiß sehr wahrscheinliche Vermuthung aufgestellt, daß der eine Text nur der verbesserte andere sei und somit hier schon in früher Zeit eine Textesberichtigung Statt gefunden habe, ähnlich wie solche nachher auch von Hieronymus vorgenommen worden sei (1). Der berichtigte Text wurde von Hieronymus in seine **Divina Bibliotheca** aufgenommen und in Folge dessen Bestandtheil unserer Vulgata. Was ihren Charakter betrifft, so ist sie im Ganzen genau und richtig, hält sich an den griechischen Text und giebt denselben meistens wörtlich, oft so, daß der Genius der lateinischen Sprache verletzt wird. Abweichungen, Auslassungen und Zusätze, dergleichen manche vorkommen, sind meistens unwesentlich und haben vielleicht ihren Grund eben so oft in den späteren Aenderungen, welche der alexandrinische Text und die Vulgata erlitten haben, als in dem ursprünglichen Verhältniß der Uebersetzung zu ihrer Vorlage.

Daß auch die syrische Uebersetzung, welche Michaelis unmittelbar aus einem hebräischen Texte ableiten wollte (2), den griechischen Text zur Grundlage habe, haben Trendelenburg und Eichhorn ausführlich zu beweisen gesucht (3). Und wenn sich auch an ihrer Beweisführung manche Schwächen bemerken lassen, so

---

II. 1013. — Eichhorn, Einleitung in die apokr. ꝛc. S. 247. — Jahn, Einleitung. II. 964. — Bertholdt, Einleitung. III. 1055.

(1) „Quamvis enim non diffiteamur, versionem Latinam utriusque libri Machabæorum, qualis nunc habetur in Vulgata nostra, esse antiquam versionem usu receptam ante Hieronymum; nihil impedit, quominus idem affirmemus de antiqua Versione Latina Ms. Sangerm. saltem quod attinet ad plurima, quibus ambæ concordant inter se: quoniam vero alia sunt, et valde multa, quibus a se invicem discrepare videntur, si non sensu, saltem verbis, et verborum contextu ac serie, quid vetat asserere, idem olim fieri potuisse in Ecclesia ad emendationem utriusque libri Machabæorum, quod et probante eadem Ecclesia ab Hieronymo præstitum fuit in libro Psalmorum, quorum scilicet Versio Latina secundum LXX. semel et iterum ab ipso correcta fuit et emendata.“ Sabatier, l. c. p. 1014.

(2) Orientalische Bibliothek. Thl. XII. S. 116 ff.

(3) Vgl. Eichhorns Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur. Thl. XV. S. 58 ff. und dessen Einleitung in die apokr. S. 247.

scheinen sie doch, was sie darthun wollten, wenigstens wahrscheinlich gemacht zu haben.

Zweites Kapitel.

Das zweite Buch der Makkabäer.

§. 7. Theile und Inhalt desselben.

Dieses Buch hat zwei nach Inhalt und Umfang sehr verschiedene Theile. Der erste (I. 1. — II. 18.) besteht aus zwei Briefen, welche die palästinensischen Juden an die ägyptischen senden, um sie zur jährlichen Gedächtnißfeier der durch Judas Makkabäus vorgenommenen Tempelreinigung zu bewegen. Der erste (I. 1—9.) ist sehr kurz und berührt bloß die Hauptsache unter Beifügung von Segenswünschen für die in Aegypten lebenden Juden. Der zweite ist ausführlicher und spricht, indem er die Aufforderung motivirt und Gottes Wohlgefallen an dem Tempel und der Wiedereinweihung desselben hervorhebt, auch von der wunderbaren Wiederherstellung des heiligen Feuers durch Nehemia und der Verbergung der Bundeslade und des heiligen Zeltes durch Jeremia.

Darauf wird durch eine etwas weitläufige Vorrede zum zweiten Theile des Buches, der Geschichte der Makkabäer, übergegangen und die umfassende Geschichte des Jason von Cyrene als das Werk bezeichnet, das der Verfasser in kurzem Auszuge geben wolle. Dieser zweite Theil (II. 19. — XV. 39.) läßt sich als eine nachträgliche Erweiterung und Ergänzung dessen ansehen, was das erste Buch der Makkabäer zum Theil sehr kurz über Judas Makkabäus berichtet. Der Ausgangspunkt dabei ist das Zerwürfniß zwischen dem Hohenpriester Onia und dem Tempelaufseher Simon aus dem Stamme Benjamin, welcher mittels des Apollonius, Statthalters von Cölesyrien, den angeblich ungemein großen Tempelschatz an den syrischen König Seleukus verrathen wollte. Letzterer sandte wirklich den Heliodorus nach Jerusalem, um den Tempelschatz zu erheben und nach Syrien zu bringen; allein die Sache wurde durch wunderbare Erscheinungen, die dem Heliodorus begegneten, hintertrieben und unterblieb (III.).

Nach kurzer Zeit starb Seleukus, und Antiochus mit dem

Beinamen Epiphanes wurde sein Nachfolger. Diesem versprach Jason, Onia's Bruder, der das Hohepriesterthum zu erschleichen suchte, eine ungeheure Summe, wenn ihm der König dieses zuwenden und zugleich gestatten wollte, zu Jerusalem ein Gymnasium und eine Ephebie zu errichten und auch Antiochenern daselbst das Bürgerrecht zu ertheilen. Er erreichte seinen Zweck, und die heidnischen Religionsübungen und Sitten kamen so sehr in Uebung, daß selbst die Priester sich nicht mehr um den Dienst des Altares, sondern nur um die Palästra und Wurfscheibe kümmerten (IV. 1—22.) Nach drei Jahren jedoch wußte Menelaus, ein Bruder des vorgenannten Simon, sich dadurch das Hohepriesterthum zu verschaffen, daß er 300 Silbertalente mehr als Jason für dasselbe bot. Jason wurde sofort vertrieben und floh in's ammonitische Gebiet. Menelaus aber plünderte bei nächster Gelegenheit den Tempel, ließ den vertriebenen Onia, der darüber Klage erhob, meuchlerisch ermorden, und veranlaßte selbst in Jerusalem einen stürmischen Aufstand, der viele Menschenleben kostete. Obwohl deßhalb zur Rechenschaft gezogen und als schuldig erkannt, blieb er dennoch ungestraft und in seinem Amte, weil ihm das Geld zu Bestechungen nicht fehlte (IV. 23—50.).

Bald darauf unternahm Antiochus seinen zweiten Zug nach Aegypten, und als sich das falsche Gerücht von seinem Tode verbreitete, wollte Jason sich wieder das Hohepriesterthum verschaffen und bestürmte Jerusalem. Dieß sah Antiochus als eine Empörung Judäa's gegen seine Regierung an, kehrte aus Aegypten zurück, eroberte Jerusalem, plünderte den Tempel, behandelte die Einwohner als Aufrührer und ließ innerhalb 3 Tagen nicht weniger als 80,000 Menschen umbringen und eben so viele in die Sklaverei verkaufen. Sodann eilte er nach Antiochien zurück, ließ aber in Jerusalem einen gewissen Phrygier, Namens Philippus, als Vorsteher, und den Menelaus als Hohenpriester zurück, und sandte überdieß noch den Apollonius mit einem Heere von 22,000 Mann dorthin, um alle von gereiftem Alter umzubringen, Jünglinge und Weiber aber zu verkaufen (V. 1—24.).

Nachdem Apollonius diese Aufgabe eifrigst gelöst hatte, sandte der König einen alten Athenienser in's Land, um die Bewohner zum Abfall von ihrer Religion und zum Heidenthum zu zwingen. Der Tempel wurde nach dem olympischen Jupiter genannt, durch Schwelgerei, Zechgelage, Buhldirnen ꝛc. entweiht, und an Opfer

und Festfeier war nicht zu denken. Widerstrebende wurden grausam verfolgt und bestraft (V. 25.—VI. 9.). Zweien Weibern, die ihre Kinder hatten beschneiden lassen, wurden dieselben an die Brüste gehängt, sie in der Stadt herumgeführt und dann über die Mauer hinabgestürzt. Andere, die in benachbarten Höhlen den Sabbath feiern wollten, wurden durch Philippus aufgespürt und getödtet. Ein greiser Schriftgelehrter, Namens Eleasar, der das Schweinefleisch wieder ausspie, das man ihm gewaltsam in den Mund gethan, wurde zu Tod gegeißelt. Sieben Brüder mit ihrer Mutter, die sich weigerten, Schweinefleisch zu essen, wurden nach einander grausam gemartert und getödtet (VI. 10. —VII. 42.).

Inzwischen zog Judas der Makkabäer heimlich in den jüdischen Ortschaften umher, forderte zum Kampf für die väterliche Religion auf und gewann bald einen so großen Anhang, daß ihm über 6000 Mann zur Verfügung stunden. Mit diesen überfiel er unversehens Städte und Dörfer, züchtigte die Abtrünnigen und wurde selbst auch den Heiden furchtbar. Philippus wandte sich um Hülfe gegen ihn an Ptolemäus von Cölesyrien, und dieser sandte ihm den Nikanor und Gorgias mit großer Heeresmacht. Judas aber erfocht einen vollständigen Sieg über Nikanor, der nach Art eines Ausreißers einsam über das Mittelmeer nach Antiochien entfloh, und besiegte dann auch die feindlichen Heere unter Anführung des Bacchides und Timotheus, so daß von denselben über 20,000 Mann umkamen (VIII.).

Um diese Zeit fiel Antiochus Epiphanes auf dem Rückwege von seinem unglücklichen Zuge gegen Persien in eine schmerzliche Krankheit, an welcher er auch bald, nachdem er noch vergebens seine Ungerechtigkeiten gegen die Juden bereut und wieder gut zu machen gelobt hatte, eines elenden Todes starb. Judas reinigte sofort den Tempel, stellte die erforderlichen Geräthe und den heiligen Dienst wieder her, feierte ein achttägiges Freudenfest und verordnete dessen jährliche Wiederholung (IX. 1.—X. 9.).

Dem Antiochus Epiphanes folgte sein Sohn Antiochus Eupator in der Regierung; Lysias wurde Präfect über Syrien und Phönicien, und Gorgias setzte den Krieg gegen die Juden fort. Zugleich wurden diese auch noch von den Edomiten beunruhigt, denen jedoch Judas mehrere Festungen wegnahm und große Niederlagen beibrachte. Auch Timotheus erschien wieder an der

Spitze eines großen Heeres und wollte sich Judäa's bemächtigen, Judas schlug ihn aber und eroberte nach kurzer Anstrengung auch die Festung Gazara, in welcher derselbe Schutz gesucht und zuletzt noch vergeblich in einer Grube sich versteckt hatte (X. 10—38.). Nach Diesem zog jedoch Lysias selbst mit einem mächtigen Heere gegen die Juden und belagerte Bethzur, wurde aber von Judas geschlagen und konnte nur durch schimpfliche Flucht sich retten, worauf zwischen Antiochus und den Juden Friede geschlossen wurde (XI.).

Deßungeachtet wurden aber letztere von den Statthaltern benachbarter Gegenden vielfach beunruhigt, vertheidigten sich aber auch nachdrücklich und brachten ihnen manche Niederlage bei, namentlich den Bewohnern von Joppe und Jamnia, einer Schaar arabischer Nomaden, den Bewohnern von Kaspis und den Heeren des Timotheus und Gorgias (XII. 1 — 37.). Im Kampfe gegen Letztern waren auch viele Juden in Folge einer frühern Verschuldung gefallen, für welche Judas zu Jerusalem ein Sündopfer darbringen ließ (XII. 38—45.).

Darauf zog Antiochus Eupator mit Lysias an der Spitze eines großen Heeres gegen die Juden, belagerte und erhielt Bethzur und zog dann gegen Jerusalem. Während der Belagerung erhielt er aber die Kunde, daß Philippus zu Antiochien sich der Herrschaft zu bemächtigen suche, und schloß Frieden mit den Juden (XIII.).

Als nach drei Jahren Demetrius sich der syrischen Herrschaft bemächtigte, ging der Hoheprieſter Alkimus sogleich nach Antiochien und verläumdete den Judas und seine Anhänger als Aufrührer und Feinde des Königs. Demetrius sandte den Nikanor gegen die Juden, mit dem Auftrage, den Judas zu tödten, seine Anhänger zu zerstreuen und den Alkimus in die hohenprieſterliche Würde einzusetzen. Nikanor lernte jedoch bald den Judas hochachten und schloß mit ihm Frieden und Freundschaft. Dieses berichtete aber Alkimus wieder dem Könige, worauf Nikanor den Befehl erhielt, den Judas gefangen nach Antiochien auszuliefern (XIV. 1—27.). Als ihm jedoch die dießfallsigen Versuche mißlangen, ließ er zunächst einen angesehenen jüdischen Aeltesten, Namens Razis, festnehmen, um an ihm zu zeigen, daß er keineswegs freundliche Gesinnungen gegen die Juden hege. Razis kam aber dem ihm zugedachten Schicksal durch Selbstmord zuvor

(XIV. 28—46.). Darauf zog Nikanor in die Gegend von Samarien, wo Judas mit den Seinigen sich aufhielt, verlor aber gegen ihn Schlacht und Leben. Seine Zunge wurde stückweise den Vögeln vorgeworfen, seine Hand am Tempel und sein Kopf an der Burg zu Jerusalem als sichtbares Zeichen der göttlichen Hilfe aufgehängt und der Tag dieser glücklichen Schlacht jährlich gefeiert (XV. 1—36.).

Mit der Bemerkung endlich, daß von jetzt an die Stadt von den Hebräern behauptet worden sei, und einer beigefügten kurzen Rechtfertigung seiner Darstellungsweise schließt der Verfasser sein Buch.

§. 8. Ursprache.

Die Ursprache dieses Buches ist ohne Zweifel diejenige, in der es uns jetzt noch erhalten ist, die griechische. Nirgends zeigt sich eine jener Erscheinungen, die nicht wohl fehlen könnten, wenn dasselbe nur die Uebersetzung eines hebräischen Originals wäre. Die Schreibart ist vielmehr im Ganzen gut und verräth überall einen der griechischen Sprache mächtigen und dabei selbstständig schreibenden Verfasser. Und nicht mit Unrecht sagt Bertholdt: „Man kann den Styl fast rein griechisch nennen, da sich von dem Hebräischartigen nur ungefähr so viel, als in der Schreibart des Philo — — wahrnehmen läßt“ (1). Der Haupttheil des Buches läßt sich um so weniger für eine Uebersetzung halten, als er sich selbst ausdrücklich nur für einen Auszug aus dem umfassenden Geschichtswerke des Jason von Cyrene ausgiebt. Denn dieser hat offenbar schon vermöge seines Vaterlandes nicht hebräisch, sondern griechisch geschrieben, weil die Landessprache von Cyrene die griechische war (2); und daß der Epitomator seines Werkes sich derselben Sprache wie er selbst bedient habe, ist gewiß die nächste und natürlichste Annahme. Nicht weniger müssen

(1) Einleitung. III. 1071. Aehnlich sagt auch Jahn: „Die Sprache ist gut griechisch, und nicht selten sogar zierlich“ Einleitung. II. 963.

(2) Vergl. Bertholdt, Einleitung. II. 698. III. 1071. — Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 260. — Sehr gut sagt dießfalls schon Huetius: Notandus interim obiter Blondellus, qui ignorari, ait, qua lingua historiam suam ediderit Jason Cyrenæus; cum clarissima ratio suadeat, ea usum esse lingua, qua Callimachus itidem Cyrenæus poematia sua scripsit, Græca nimirum, quæ inter Cyrenæos Græcæ originis homines usurpabatur (Demonstr. Evang. p. 316.).

aber auch die Briefe an die ägyptischen Juden in griechischer Sprache geschrieben worden sein, weil sie sonst von den des Hebräischen unkundigen Empfängern nicht verstanden worden wären. Denn daß die ägyptischen Juden um diese Zeit der hebräischen Sprache nicht kundig waren, würde schon daraus erhellen, daß die heiligen Schriften für sie in die griechische Sprache übersetzt werden mußten, wenn es auch nicht ausdrücklich bezeugt würde (1). War ja doch sogar Philo, gewiß einer der gelehrtesten und gebildetsten Alexandriner seiner Zeit, nicht im Stande, die heiligen Schriften seiner Nation in der Ursprache zu benützen, wie theils daraus hervorgeht, daß er sich in seinen Schriften stets der alexandrinischen Uebersetzung bedient und den hebräischen Text nicht berücksichtigt (2), theils daraus, daß er in seinen Deutungen hebräischer Eigennamen aus Unkunde der hebräischen Sprache in zahlreiche Absurdidäten verfällt (3). Die Briefe haben auch wirklich eben so wenig als die nachherige Geschichtserzählung den Charakter einer Uebersetzung. Bertholdt versichert zwar, sie „verrathen sich in ihrem gegenwärtigen griechischen Gewande als Uebersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen. Besonders stark schimmere in dem ersten Schreiben das hebräische oder aramäische Original durch“ (4). Allein er hat dieses Urtheil durchaus nicht speciell zu begründen versucht, und der Versuch würde auch schwerlich gelungen sein. Was er über den ersten Brief sagt, hätte sich noch eher in Bezug auf den zweiten erwarten lassen, wo manche Stellen des Gebetes (I. 24—29.) sich ungefähr wie die alexandrinische Uebersetzung ausnehmen, aber doch zugleich von der Art sind, daß sie auch von einem griechisch schreibenden Hebräer gar nicht befremden können. Wir müssen es daher durchaus richtig finden, wenn Hieronymus mit der Versicherung: **Machabæorum primum librum hebraicum reperi,**

---

(1) Ἐπειδὴ ἂν ἦν γνώριμα τὰ ἐν αὐταῖς (sc. βίβλοις) γεγραμμένα τοῖς Αἰγυπτίοις, πάλιν αὐτὸν ἠξίωσε πέμψας τὰς μεταβαλοῦντας αὐτὰς εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνὴν ἀνθρώπους ἀποστεῖλαι. **Justin. Apol. I. §. 31.**

(2) Was man für eine solche Berücksichtigung gelten gemacht hat, (**Humfred. Hod., de Bibliorum textibus originalibus. Oxon. 1705. p. 195.** — Buch der Richter κριμάτων statt κριτῶν.) beweist dieselbe durchaus nicht (Vgl. Gesenius, Gesch. der hebr. Spr. und Schrift S. 83).

(3) **Cf. Hieron. Strid. opp. ed. Martianay. Tom. II. p. 95 sqq.**

(4) Einleitung. III. 1072.

die andere verbindet: secundus græcus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest (1).

§. 9. Zeitalter und Verfasser.

Als die älteste Schrift, welche das zweite Buch der Makkabäer kennt und benützt, erscheint, wenn wir von Hebr. XI. 35. in Bezug auf 2 Makkab. VI. 19. absehen, die dem Josephus zugeschriebene Rede εἰς Μακκαβαίους ἢ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ. Jene Beziehung ist nun allerdings nicht so sicher und bestimmt, daß sie eine Bekanntschaft mit unserem Buche nothwendig voraussetzte; dagegen daß der Verfasser der genannten Rede dasselbe gekannt habe, wird allgemein zugestanden. Diese Rede findet sich unter den Schriften des Josephus Flavius, wird ihm aber von Manchen abgesprochen (2). Da jedoch keineswegs ausgemacht ist, ob dieses mit Recht oder Unrecht geschehe, so könnten wir mit Rücksicht auf die alten Zeugnisse und die zweifelhaften Aeußerungen neuerer Gelehrten unbedenklich die Aechtheit als das Sicherere annehmen. Aber setzen wir auch sogar die Unächtheit voraus, so ist die Schrift doch zuverlässig von einem Israeliten noch vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer geschrieben worden; denn einerseits erscheint dem Verfasser die Makkabäerzeit als das Schrecklichste, was die Juden je erlebt haben, und andererseits erhellt aus dem Ausdrucke: ἐπ' αὐτῇ τῇ ἀκρᾳ τῆς πατρίδος ἡμῶν (§. 4.) schon für sich ziemlich deutlich, daß Jerusalem zu seiner Zeit noch stund. Es ist somit wenigstens unbegründet, wenn man versichert, daß „man vor dem Zeitalter der Kirchenväter keine gewisse Spuren von dem Dasein des zweiten Buches der Makkabäer finde“ und daß Clemens von Alexandrien der erste derselben sei, der es gelesen habe (3). Aber gesetzt, auch Dieses sei richtig und das Buch sei wirklich in keiner auf uns gekommenen Schrift, die vor dem genannten Alexandriner verfaßt wurde, benützt worden, so könnte doch auch dieses für eine sehr späte, namentlich etwa nachchristliche, Entstehung nichts beweisen (4), so wenig als die Benützung des

(1) Cf. Prolog. galeat.

(2) „Josephi tamen esse negant ex eruditis quamplurimi.“ Cave, histor. literar. scriptor. ecclesiasticorum. s. v. Josephus.

(3) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 276.

(4) Hasse bemerkt dießfalls nicht mit Unrecht: „Und wäre es um Christi

Buches in jener Rede auf die Makkabäer zum Beweise dienen kann, daß es nur ganz kurze Zeit vor derselben geschrieben worden sei. Aeußere Gründe sprechen also jedenfalls nicht gegen eine vorchristliche Entstehung des Buches.

Sehen wir aber auf den Inhalt desselben, so wird die makkabäische Geschichte nur bis zur Niederlage des Nikanor, somit nicht über das Jahr 160 v. Chr. herabgeführt. Daraus, und aus der Bemerkung, daß die Hebräer von jener Zeit an Jerusalem behauptet haben (XV. 37.), könnte man zu folgern versucht werden, daß das Buch sehr bald nach dem genannten Jahr entstanden sei, und der Verfasser desselben noch nichts gewußt habe von den traurigen Ereignissen, die kurze Zeit nachher für die Juden wieder eintraten. Allein diese Folgerung wäre doch unstatthaft, weil dem Buche ein erst im J. 188 (also 123 v. Chr.) geschriebener Brief vorangestellt ist, und es somit jedenfalls nicht lange vor dem Anfang des ersten Jahrhunderts vor Christus entstanden sein kann (1). Gegen den Anfang desselben aber kann es jedenfalls entstanden sein; und wenn wir einerseits wegen jenes Briefes nicht mit Hasse einen viel frühern Ursprung, etwa in der "ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor Christi Geburt (im Jahr der Welt 3800—3850)" (2) annehmen können, so spricht andererseits gegen eine erheblich spätere Entstehungszeit der Umstand, daß die nähere Kenntniß der erzählten Ereignisse damals noch nicht sehr allgemein war, aber von vielen gewünscht wurde (II. 24 f.) (3), und daß eine Epitome des Jason'schen

---

Geburt herum oder nach derselben geschrieben, so fiele aller Zweck, Veranlassung weg." (Das andere Buch der Makkabäer neu übersetzt mit Anmerkungen und Untersuchungen. Jena, 1786. S. 282.)

(1) Jene Bemerkung ist daher bloß als Angabe des terminus a quo zu verstehen, mit welcher der Verf. sein Werk schließen wollte, ohne über den terminus ad quem etwas sagen zu wollen. Deßwegen ist auch Bertholdt's Versicherung, daß dieselbe "auf einem Irrthume des Epitomators beruhe" (Einl. III. 1069.), ganz unrichtig.

(2) Das andere Buch der Makkabäer ꝛc. S. 281. Sonderbarer Weise sagt Hasse: "Erst um jene Zeit — — konnte ein Brief im 188sten Jahr der Seleucidischen Zeitrechnung eingerückt werden"; um jene Zeit konnte es gerade unmöglich geschehen, weil das genannte Jahr ja mitten in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor Christus fällt.

(3) Bertheau, de secundo libro Maccabæorum dissertatio etc. Gotting. 1839. p. 59.

Werkes wohl nicht erst Jahrhunderte nach seiner Veröffentlichung zweckmäßig und erwünscht scheinen konnte. Daß aber dieses Werk selbst nicht um ein Erhebliches früher, als dem Bemerkten zufolge die Epitome, entstanden sein könne, dafür wird man schwerlich einen andern Grund vorzubringen wissen, als daß eben „manche Erzählungen schon ein dichtes mythisches Gewand tragen, das sich erst den mündlichen Sagen durch die Länge der Zeit hat aufdrücken können“ (1). Allein daß es mit diesem Grunde nichts auf sich habe, wird, wie wir glauben, aus der nachfolgenden Besprechung über die angeblichen Fehler und Fictionen Jason's und seines Epitomators hinlänglich erhellen.

Nicht so leicht, wie über die Entstehungszeit, läßt sich über den Verfasser des Buches eine befriedigende Auskunft geben. Josephus Flavius oder der Alexandriner Philo, auf die man schon längst gerathen hat (2), können dasselbe schon wegen der eben bezeichneten Entstehungszeit nicht verfaßt haben. Ohnehin ist das Buch von den philonischen Schriften so charakteristisch verschieden und in letzteren so gar keine bestimmte Hindeutung auf dasselbe zu entdecken, daß man selbst eine alte Tradition, die es ihm beilegte, nur mit Mißtrauen ansehen könnte. Die Meinung aber, daß Josephus Verfasser sei, gründet sich fast augenscheinlich nur auf mißverstandene Aussagen des Eusebius und Hieronymus, welche den Josephus zwar über die Makkabäer schreiben lassen, aber unter seiner dießfallsigen Schrift nicht das zweite (überhaupt nicht ein) Buch der Makkabäer, sondern nur den vorhin erwähnten λόγος εἰς Μακκαβαίους verstehen (3). Ohnehin stimmen die Nachrichten des Josephus über die Makkabäer, wie

(1) Bertholdt, Einleitung. III. 1068 f.

(2) Cf. Huet. demonstrat. evangel. edit. VIta. Francof. 1722. p. 317.

(3) Eusebius sagt: πεπόνηται δὲ καὶ ἄλλο ἐκ ἀγενὲς σπούδασμα τῷ ἀνδρὶ περὶ αὐτοκράτορος λογισμῶ, ὅ τινες Μακκαβαϊκὸν ἐπέγραψαν κτλ. H. E. III. 10. Damit übereinstimmend sagt Hieronymus: Alius quoque liber ejus, qui inscribitur περὶ αὐτοκράτορος λογισμῶ, valde elegans habetur, in quo et Machabæorum sunt digesta martyria (Catal. Script. Eccles. s. v. Josephus.), und: Unde et Josephus, Machabæorum scriptor historiæ, frangi et regi posse dixit perturbationes animi, non eradicari. (Lib. II. adv. Pelagianos. Tom. IV. pag. 514. ed. Mart.) Es ist daher schwer begreiflich, wie z. B. der Calvinist Wittacker gegen Bellarmin behaupten, und Andere die Behauptung wiederholen konnten, Hieronymus habe den Josephus für den Verfasser der Bücher der Makkabäer gehalten.

schon Huetius u. A. bemerkt haben, mit unserem Buche zu wenig überein, als daß dasselbe von ihm verfaßt sein könnte (1). Eben so wenig kann mit Leo Allatius Judas der Makkabäer als Verfasser betrachtet werden (2), weil das Buch erst lange nach seinem Tode entstanden ist, und derselbe ohnehin schwerlich ein fremdes Geschichtswerk würde excerpirt haben, wenn er eine kurze Geschichte seines Volkes während seiner eigenen öffentlichen Wirksamkeit hätte schreiben wollen. Dagegen würden die Zeitverhältnisse eine Abfassung des Buches durch Judas den Essener (3) oder einen Zeitgenossen und Freund des Aristobulus (4) zwar gestatten, nur hat man keinen irgend erheblichen Grund für die Annahme des einen oder andern. Wir müssen uns daher bescheiden, den Verfasser nicht zu kennen. Selbst über sein Vaterland ist man im Ungewissen. Während die meisten Neuern (5) Aegypten als solches bezeichnen, sprechen doch auch beachtenswerthe Gründe dafür, daß er ein Palästinenser gewesen sei (6).

§. 10. Quellen.

Bei keinem alttestamentlichen Buche sind die Quellen so leicht anzugeben, wie bei diesem, weil die Hauptquelle vom Verfasser selbst genannt und sogar etwas näher beschrieben wird. Sie war das Geschichtswerk Jason's von Cyrene, welches die Thaten des

---

(1) Huet. demonstr. evang. p. 317.

(2) Vergl. Bertholdt, Einleitung. III. 1073.

(3) Cf. Serar., in sacros divin. bibl. libros Tob. Jud. etc. comment. Mogunt. 1610. p. 366. Serarius bezeichnet aber den Rupertus nicht als Urheber dieser Ansicht, wie Huet und Bertholdt sagen, sondern bemerkt nur, daß der I. 10. genannte Judas auch von Rupertus für den Essäer gehalten werde (Quæst. II. ad. Cap. I. et II.).

(4) Dafür hält ihn Hasse und glaubt, daß auch das Buch der Weisheit von ihm herrühre (Das andere Buch der Makkabäer ꝛc. S. 283 f.), wogegen sich jedoch schon Eichhorn erklärt hat (Einl. in d. apokr. S. 262 ff.).

(5) Hasse a. a. O. S. 282. — Bertholdt, Einleitung. III. 1075. — Bertheau, de secundo libro Maccab. p. 58.

(6) „Das Buch zeugt von der genauesten Bekanntschaft des Verfassers mit Palästina und den palästinensischen Juden. Er äußert hin und wieder, z. B. 5, 17. 7, 9. 14. 14, 40., Ideen, welche nicht unter den ägyptischen und cyrenäischen Juden einheimisch waren; er nennt Jerusalem immer schlechthin die Stadt (πόλις), so wie die Burg Davids schlechthin die Burg (ἀκρόπολις), und lebte also wohl in Jerusalem.“ (Scholz, die Bücher der Makkabäer ꝛc. Frankf. 1833. S. 11.)

Judas Makkabäus und namentlich seine Kriege gegen Antiochus Epiphanes und dessen Nachfolger sehr ausführlich in fünf Büchern beschrieb (II. 19. 20. 23.). Dieses Werk wollte der Verfasser unseres Buches in's Kurze ziehen, um das Lesen desselben denjenigen zu ersparen, denen es wegen des großen Umfanges zu beschwerlich werden konnte, und überhaupt durch eine kurze übersichtliche Darstellung der Begebenheiten jener Zeit denjenigen nützlich zu werden, welche dieselben näher zu kennen wünschten (II. 24. 25.). Vom Anfang des dritten Kapitels an ist also diese Geschichte seine Quelle. Was vorausgeht, sind die zwei schon genannten Briefe, bei denen weiter nicht mehr von Quellen die Rede sein kann, wenn auch vielleicht der erstere nur in abgekürzter Form seinem Hauptinhalte nach mitgetheilt wird.

So einfach und unzweifelhaft jedoch dieses gleich beim ersten Anblick zu sein scheint, so sehr wird noch Einsprache dagegen erhoben. Schon Hugo Grotius behauptete, der Verfasser habe bei den vier letzten Kapiteln nicht mehr Jason's Geschichtswerk, sondern eine andere Quelle benützt, und Bertholdt stimmt ihm bei. Zuvörderst legt aber Bertholdt auf die Stellen des Prologs, welche den Umfang des Jason'schen Werkes angeben, und doch des Demetrius nicht mehr gedenken, ein viel zu großes Gewicht (1). Denn wenn ganz allgemein die Thaten des Judas und seiner Brüder als Gegenstand der Jason'schen Geschichte bezeichnet werden (II. 19.), so ist darunter ihr Verhältniß zu Demetrius eben so gut mit begriffen, als ihre Kriege gegen Epiphanes und seinen Nachfolger, und es ist nur noch eine specielle Hervorhebung des wichtigsten Theiles aus dem Ganzen, daß letztere noch ausdrücklich genannt werden (V. 20.), dieß um so mehr, als V. 19. sogar schlechthin verbietet, V. 20. als erschöpfende Angabe des Umfanges der Jason'schen Geschichte zu verstehen. Sodann unterstützt Bertholdt seine Behauptung noch damit, daß 1) der XII. 2. genannte Timotheus der nämliche sei, „welcher nach Kap. X. 37. schon von den Juden getödtet war"; daß 2) von XII. 2. an „auf einmal der Erzählung chronologische Bestimmungen eingewebt werden, die vorher fehlen"; und daß 3) von eben dort an „nichts mehr von der den jüdischen Geschichtschreibern aus der alexandrinischen Schule eigenen Methode, Reflexionen einzu-

(1) Einleitung. III. 1064.

streuen, gefunden werde" (1). Allein den ersten dieser Gründe, auf den besonders Grotius Gewicht legte, vermag Bertholdt selbst nicht hoch anzuschlagen. In der That findet sich nirgends eine Befugniß für die Annahme, daß an beiden Stellen von einem und demselben Timotheus die Rede sei, und die besten Ausleger haben von jeher beide für verschiedene Personen gehalten (2). Und dieß gewiß mit Recht. Timotheus XII. 2. „war wahrscheinlich Statthalter von Gilead oder von dem Ostjordanlande" (3), dagegen der X. 37. genannte war dieß sicherlich nicht. Denn als Judas die Edomiten gedemüthigt hatte, wurde derselbe nicht im transjordanischen Lande, sondern in Judäa angegriffen und besiegt, ohne daß irgend einer Uebersetzung des Jordan gedacht würde, und er flieht sogleich in die Festung Gazara, welche unweit Nikopolis (Emaus) in der philistäischen Ebene am Fuß des Gebirges Juda lag (4). Aber wenn auch einerlei Timotheus gemeint wäre, so würde selbst daraus für Bertholdt's Behauptung noch wenig folgen, weil sich XII. 2 ff. auch als nachholender Bericht eines vor X. 37. zu erwähnenden Ereignisses ansehen ließe. Der zweite Grund fällt geradezu weg, weil er auf unrichtiger Beobachtung ruht; denn die chronologischen Bestimmungen beginnen nicht mit XII. 2., sondern fehlen noch im ganzen zwölften Kapitel und beginnen erst mit XIII. 1., finden sich aber bei gelegenheitlicher Mittheilung von Briefen auch schon vor dem zwölften Kapitel (XI. 21. 33. 38.). Aus gleicher Ursache fällt auch der dritte Grund weg. Denn „die Methode, Reflexionen einzustreuen", finden wir nach XII. 2. eben so gut wie vorher befolgt; Menelaus z. B. wird in Asche getödtet, weil er den Altar, dessen Feuer und Asche heilig war, entweiht hatte (XIII. 7. 8.), dem Nikanor wird die Hand abgeschnitten, weil er sie drohend gegen das Heiligthum erhoben (XV 32.), über die im Kampf gegen Gorgias Gefallenen und die Ursache ihres Todes findet sich XII. 38—45. eine lange Reflexion, und auf die Sorgfalt Gottes für sein Volk und den göttlichen Beistand zu den Unternehmungen der Makkabäer, wird hier wie früher in immer

(1) Ebend. S. 1064 f. 1070.

(2) Cf. Serar., Calmet., Scholz zu den betreffenden Stellen.

(3) Scholz a. a. O. zu XII. 2.

(4) Reland. Palæstina illustrata. Traj. 1714. p. 492. — Raumer, Palästina. S. 185.

gleicher Weise reflectirt, z. B. XII. 28. 36 f. XIII. 10 ff. XIV. 34—36. XV. 22—24. — Dazu kommt noch, daß die angeführten Gründe zum Theil auch sich selbst aufheben. Von Demetrius ist nämlich erst im 14ten Kap. die Rede, und es dürfte somit aus II. 20. bloß für Kapp. XIV. und XV. eine andere Quelle gefolgert werden, aber die chronologischen Bestimmungen beginnen schon mit Kap. XIII. und würden somit schon für dieses eine andere Quelle fordern, was durch das Vorige streng genommen nicht gestattet wird. Am sonderbarsten aber ist es, wenn dabei noch auf die große Genauigkeit des Verfassers in Angabe der Quellen Gewicht gelegt wird (1); denn wenn dieses mit Recht geschieht, so beweist es gerade, daß der Verfasser von XII 2. nicht eine andere Quelle als vorher benutzte, weil er sonst dieselbe genannt haben würde.

Aus dem Gesagten erhellt schon, daß die fragliche Stelle (II. 19. 20.) auch nicht zu der Annahme berechtigt, daß wenigstens die letzten beiden Kapitel eine eigene Zuthat des Verfassers seien (2), und es ist nicht mehr nöthig, dieselbe noch näher zu würdigen. Wenn aber Bertholdt aus derselben Stelle auch noch folgert, daß das dritte Kapitel nicht aus Jason's Werk ausgezogen sei (3), so bemerkt dagegen Bertheau mit de Wette's Beistimmung ganz richtig: Quæ cap. III. narrantur, tam arcto vinculo cohærent cum sequenti historia, ut ab Jasone, si hanc a lectoribus intelligi vellet, prætermitti nequirent (4). Wir müssen daher das ganze Buch, mit Ausnahme der ersten zwei Kapitel, als einen Auszug aus dem Jason'schen Geschichtswerke betrachten, wofür dasselbe sich auch ausgibt.

§ 11. Aechtheit.

Die Frage nach der Aechtheit hat hier einen doppelten Sinn: einmal, ob das ganze Buch in seiner jetzigen Gestalt von einem und demselben Verfasser herrühre, oder vielleicht einzelne Abschnitte

---

(1) Bertholdt, Einleitung. III. 1064.

(2) Das meinten übrigens schon Huetius (Demonstrat. evang. p. 316.) und Calmet (l. c. p. 619.).

(3) Einleitung a. a. O. Bertholdt hat übrigens hier schon den Huetius zum Vorgänger, vgl. Demonstr. evang. p. 316.

(4) De secundo libro Maccabæorum. p. 9. — de Wette, Einleitung. S. 413.

erst spätere Zuthat seien, und sodann ob die in dem Buche mitgetheilten Actenstücke wirklich von denjenigen Personen herrühren, denen sie zugeschrieben werden.

I. Im erstern Sinne zunächst ist die Aechtheit der beiden Briefe im Anfang des Buches geläugnet, und zum Beweise dafür an „die falschen Zeitdaten I, 7. 10. vgl. mit XI, 21. 33. 38. XIII, 1.“ und den Widerspruch zwischen I. 13. und IX. erinnert und gesagt worden, solcher „Fehler würde sich der Epitomator von Jason's Werk nicht schuldig gemacht, und nicht in Widerspruch mit sich selbst verfallen sein“ (1).

Es soll nämlich, was die Zeitdaten betrifft, die Jahreszahl 169 (I. 7.) unrichtig sein, weil ihr gemäß die palästinensischen Juden erst 21 Jahre nach der Tempelreinigung durch Judas die ägyptischen zur Feier derselben aufgefordert hätten, was sich unmöglich annehmen lasse (2). Allein die Unmöglichkeit solcher Annahme ist so gar nicht einleuchtend, daß man es im Gegentheil nur höchst wahrscheinlich finden kann, daß die palästinensischen Juden erst geraume Zeit nach der bezüglichen Thatsache zu solcher Aufforderung sich veranlaßt sahen. Bei der ersten und zweiten Erinnerungsfeier, die natürlich nur beim Heiligthum zu Jerusalem Statt fand, wird man wohl kaum an Aegypten gedacht und eine solche Feier auch dort gewünscht haben, sondern vielmehr erst nach mehreren Jahren, wo etwa die Vernachlässigung der Feier von Seite der Aegyptier in Verbindung mit andern Umständen irgend etwas Auffallendes oder Betrübendes haben mochte. Zudem wird durch die Berufung auf ein im J. 169 erlassenes Schreiben die Absendung eines frühern in derselben Angelegenheit nicht schlechthin ausgeschlossen.

Auch die Jahreszahl 188 (I. 10.) soll unrichtig sein, weil sie als Datum eines Briefes erscheine, unter dessen Ausfertigern Judas Makkabäus vorkomme, der doch schon im Jahr 152 in einer Schlacht gegen Bacchides ums Leben gekommen war (1 Makk. IX. 3. 18.) (3). Allein die Annahme, daß der V. 10. genannte Judas der Makkabäer sei, ist wenigstens unbegründet. Bellarmin

(1) de Wette, Einleitung. S. 413.

(2) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 256.

(3) Vergl. Bertholdt, Einleitung. III. 1058.

und Canus (1) würden sich zu derselben gewiß nicht verstanden haben, wenn sie auf die Jahreszahlen der beiden Briefe und das Todesjahr des Makkabäus sorgfältiger geachtet hätten. Sie verbinden zwar das Datum 188 noch mit dem ersten Briefe, allein es wird damit nicht viel gewonnen, weil der zweite schon durch seine Stellung auch in eine spätere Zeit als der erste gesetzt wird und sich überdieß auf Thatsachen bezieht, die, wie Serarius richtig bemerkt hat (2), erst zur Zeit Simon's Statt fanden, so daß Judas Makkabäus jedenfalls nicht unter den Ausfertigern gewesen sein kann. Es muß also unter jenem Judas ein anderer als der Sohn des Mattathias gemeint sein. In der That war auch der Name Judas bei den Hebräern so häufig, daß das Vorkommen eines Judas unter den Volkshäuptern im Jahr 188 im Geringsten nicht befremden könnte, wenn auch kein solcher aus der damaligen Zeit bekannt wäre. Wir brauchen daher nicht mehr lange zu untersuchen, ob der fragliche Judas nach der Ansicht älterer Exegeten Judas Essenus sei, der um diese Zeit lebte und unter anderm auch wegen seiner Weissagungsgabe bei den Juden in großem Ansehen stund (3), oder ein Verwandter des Joh. Hyrkanus, der, „während dieser gegen die Syrer zog, dessen Stelle in der Regierung Judäa's vertrat" (4), oder ein Sohn des Joh. Hyrkanus, der sonst Aristobulus genannt wird, aber auch Judas hieß (5), oder ein anderer Mann dieses Namens, von dem die mangelhafte jüdische Geschichte dieser Zeit nichts berichtet. Jedenfalls erscheint unter solchen Umständen die Voraussetzung, daß in der fraglichen Stelle Judas Makkabäus genannt sei, als eine grundlose.

Ist aber demnach I. 10. ein anderer als Judas Makkabäus genannt, so hat auch die Behauptung, daß die Jahreszahlen 169 und 188 unrichtig seien, keinen Grund mehr, gleichviel ob man

---

(1) Vergl. Serar. in sacros divinorum bibliorum libros, Tobiam, Judith, Esther, Machabæos, Commentarius. Mogunt. 1610. p. 512.

(2) Ebend. S. 512.

(3) Serar. in sacros div. bibl. libr. comment. etc. p. 366. — *Μάλιστα δὲ ἄν τις θαυμάσειε καὶ Ἰούδαν τινά, Ἐσσηνὸν μὲν τὸ γένος, οὐδέποτε δὲ ἐν οἷς προεῖπε διαψευσάμενον τὸ ἀληθές.* Jos. Fl. XIII. 11. 2.

(4) Scholz, Die Bücher der Makkabäer als Fortsetzung des Dereser-Scholzischen alten Testaments. Frankf. a. M. 1833. S. 212.

(5) Vergl. Corn. a Lapid. zu 2 Makk. I. 10.

I 1.—II. 18. als einen Brief oder als zwei Briefe betrachte, und im letztern Falle die Jahreszahl 188 zum ersten oder zum zweiten Briefe rechne. Denn im ersten Falle läßt sich gewiß darin keine Unmöglichkeit entdecken, daß die paläſtinenſiſchen Juden im Jahr 188 die ägyptiſchen zur Feier der Tempelweihe aufforderten und an eine ſchon frühere derartige Aufforderung erinnern; im zweiten Falle eben ſo wenig darin, daß ſie einige Zeit ſpäter noch einmal die inzwiſchen etwa vergeblich erlaſſene Aufforderung wiederholen. Denn eine ſolche Wiederholung müßte Statt gefunden haben, wenn das Datum 188 zum erſten Briefe gehörte, der dem zweiten gegenüber doch als der frühere erſcheint, während die angebliche Wahrſcheinlichkeit, daß der zweite Brief der im Jahr 169 erlaſſene ſei (1), ohne erheblichen Grund iſt. Im dritten Falle aber wird ſich wohl am wenigſten eine Unmöglichkeit darin finden laſſen, daß eine früher an die ägyptiſchen Juden erlaſſene Aufforderung im Jahr 188 wiederholt wurde. Dieſelbe iſt zwar hauptſächlich an einen gewiſſen Ariſtobulus, Lehrer des Ptolemäus, gerichtet, über deſſen Perſon wenige vom zweiten Buch der Makkabäer unabhängige Nachrichten aus dem Alterthume übrig ſind, aber doch jedenfalls ſo viele, daß es als die grundloſeſte Willkühr erſcheinen muß, mit Eichhorn ſogar ſeine Exiſtenz zu beanſtanden, um dann die Aechtheit dieſer Briefe läugnen zu können (2). Schon Clemens von Alexandrien bezeichnet ihn als einen Juden und Günſtling des Ptolemäus Philometor, dem er ſeine Bücher zueignete (3), ſo wie auch R. Gadalja im Schalſchelet Hakkabbala (4). Und zudem iſt es bekannt, daß ſeit Ptolemäus Lagi und Philadelphus die Juden in Aegypten zum Theil in ziemlichem Anſehen ſtunden, ſo daß die Nachricht, es ſei ein Jude auch Lehrer am königlichen Hofe geworden, nicht einmal beſondere Unwahrſcheinlichkeit hat. — Demnach iſt der auf dieſe Jahreszahlen gebaute Beweis gegen die Aechtheit der

(1) de Wette, Einleitung. § 413.

(2) Allgemeine Bibliothek der bibliſchen Literatur Bd. V. S 262 Was ſchon früher Humfr. Hody über die Unmöglichkeit, daß ein damaliger Ariſtobulus Lehrer des Ptolemäus geweſen ſei, geſagt hat (Contra historiam Aristeæ de LXX interpretibus dissertatio. Oxon. 1684. p. 187 sqq.), iſt nicht von Bedeutung.

(3) Stromat. lib I. §. 22.

(4) Cf. Bartoloccii Biblioth. magna. rabbin. I. 468 f.

beiden Briefe ohne alle Beweiskraft und man hat durchaus nicht nöthig, etwa mit Basnage die Zahl 188 in 148 zu ändern (1).

Der vermeintliche Widerspruch endlich zwischen I. 13. und IX. soll darin bestehen, daß Antiochus Epiphanes nach I. 13 ff. im Tempel der Nanäa in Persien von den Priestern gesteinigt und dann in Stücke gehauen wurde, während er nach IX. 5. 8. an einer unheilbaren Krankheit auf seinem Rückzug aus Persien starb. Die erste Frage ist hier, ob der zweite Brief wirklich vom Tode des Epiphanes, und nicht vielmehr vom Tode eines andern frühern oder spätern Antiochus reden wolle. Letzteres haben Manche behauptet, und bald den Antiochus Euergetes (2), bald den Antiochus Magnus (3) als den hier gemeinten bezeichnet. In der That ließe sich damit auch die Differenz zwischen I. 13 ff. und IX. 5. 9. am einfachsten und gründlichsten beseitigen. Allein wenn man die erstere Stelle im Zusammenhang liest, so leuchtet alsbald ein, daß die Schreibenden, die ja von der Tempelreinigung durch Judas Makkabäus reden, und diese mit dem Tode des fraglichen Antiochus in die engste Verbindung bringen (I. 18.), unter diesem auch nur den damaligen Verfolger der Juden meinen können. Und daß auch der Verfasser des zweiten Buches selbst die Sache so verstund, erhellt aus der Art und Weise, wie er die nachfolgende Geschichte an den zweiten Brief anknüpfte. Müssen wir aber demnach zugeben, daß in dem Briefe von Antiochus Epiphanes geredet und seine Todesart wesentlich anders als in dem Auszuge aus Jason's Werk erzählt werde (4), so müssen wir doch eben so bestimmt läugnen, daß aus diesem Grunde der Verfasser des Auszuges den Brief nicht selbst voran-

(1) Histoire de Juifs, Liv. V. Chap. I. p. 511. Selbst der Verfasser des Anhanges zu Hetzel's Bibelwerk behauptet, daß I. 10. nicht Judas Makkabäus erwähnt sei, obgleich er kurz zuvor in dem Umstande, daß derselbe hier erwähnt werde, einen Beweis gegen die Aechtheit des Briefes gefunden hat (Die Apokryphen Alten Testaments mit vollständig erklärenden Anmerkungen. Lemgo. 1802. Bd. II. S. 182 187.).

(2) Cf. Gottl. Wernsdorff, Commentatio historico-critica de fide historica librorum Maccabaicorum etc. p. 64.

(3) Vgl. Scholz, a. a. O. S. 215.

(4) Bellarmin's Annahme, daß der Brief nicht von wirklicher Ermordung, sondern nur etwa Verwundung des Epiphanes rede (De verbo Dei L. I. c. 15. §. 16.), hat die Textesworte so sehr gegen sich, daß ihre Unstatthaftigkeit nicht erst nachgewiesen zu werden braucht.

gestellt haben könne. Denn derselbe will ja überhaupt nicht als Geschichtschreiber auftreten, sondern nur kurz erzählen, was Jason ausführlich berichtet hatte, und konnte darum keinen Grund haben, jenen Brief nur deßwegen vorzuenthalten, weil er in seinen Angaben über den Tod des Epiphanes nicht mit Jason übereinstimmte. Daß er den Mangel der Uebereinstimmung nicht gemerkt habe, wie Bertholdt meint (1), oder daß er sich selbst widerlegt hätte, wie Jahn behauptet (2), ist beides gleich unrichtig, weil ja in der Mittheilung des Briefes nicht zugleich eine Bekräftigung aller historischen Angaben desselben lag.

Demnach sind die Gründe für die Behauptung, daß die Briefe nicht vom Verfasser des zweiten Buches selbst demselben vorangestellt worden seien, ohne alle Beweiskraft. Dagegen spricht nicht bloß der formelle, sondern auch der reelle Zusammenhang zwischen dem historischen Theile und den Briefen dafür, daß sie in ihrer jetzigen Gestalt und Verbindung beide von Einem Verfasser herrühren. Eine sachliche Verbindung gibt hier sogar Bertholdt zu. Wenn er aber zugleich bemerkt, dieselbe sei „doch nicht von der Art, daß es unmöglich würde, das von Kap. II. 19. an Folgende als isolirt zu betrachten“ (3), so hilft das nicht viel; denn nicht die Möglichkeit, sondern erst die Nothwendigkeit dieser Betrachtungsweise könnte hier ein Beweis gegen die Aechtheit sein.

II. Diese nämlichen beiden Briefe gehören aber zugleich auch unter diejenigen, deren Aechtheit auch im letztern obgenannten Sinne geläugnet wird. Sie sollen nämlich nicht vom hohen Rathe zu Jerusalem, dem sie sich selbst zueignen, herrühren können. Die Hauptgründe, die man gegenwärtig für diese Behauptung gelten macht, sind: a) die schon besprochenen zwei Jahreszahlen; b) die falsche Angabe über den Tod des Antiochus Epiphanes; c) die I. 18. behauptete Erbauung des serubbabelischen Tempels durch Nehemia; endlich d) die offenbaren Fabeln über die Wiederfindung des heiligen Feuers durch Nehemia und die Verbergung der Stiftshütte und Bundeslade durch Jeremia (4).

(1) Einleitung. III. 1061.

(2) Einleitung. II. 961.

(3) Einleitung. III. 1061.

(4) Vergl. Bertheau, de secundo libro Maccabæorum. p. 18. — de Wette, Einleitung. S. 413.

In all diesen Stücken, meint man, müßte der hohe Rath zu Jerusalem nothwendig besser unterrichtet gewesen sein, als der Verfasser der fraglichen Briefe.

Allein jene Jahreszahlen beweisen hier so wenig als im vorigen Falle, weil sich, wie wir gesehen, gegen ihre Richtigkeit nichts Erhebliches einwenden, geschweige denn ihre Unrichtigkeit nachweisen läßt. Die Angabe in Betreff des Antiochus wird zwar allerdings als unrichtig anzusehen sein, denn sie hat sowohl das zweite und erste Buch der Makkabäer, als die Berichte der Profanhistoriker gegen sich, welche darin zusammenstimmen, daß Antiochus Epiphanes nicht eines gewaltsamen, sondern natürlichen Todes in Folge einer schmerzlichen Krankheit auf seinem Rückzuge aus Persien gestorben sei. Allein hier ist nur die Frage, ob nicht der hohe Rath die in dem Briefe ausgesprochene Ansicht über die Todesart des Epiphanes wirklich haben konnte. Diese Frage aber werden wir um so weniger geradezu verneinen dürfen, als sich recht leicht begreifen läßt, wie eine solche Ansicht bei den Juden in Umlauf kommen und wohl ziemlich allgemein für richtig gehalten werden konnte. Antiochus der Große nämlich, der Vater des Epiphanes, wurde wirklich in Persien, während er einen Tempel plündern wollte, erdrosselt (1). Wenn man nun später in Judäa erzählte, Antiochus sei auf diese Weise umgekommen, so lag das Mißverständniß schon an sich sehr nahe, dasjenige, was auf den Vater sich bezog, von dessen gleichnamigem Sohne zu verstehen, der ebenfalls in Persien umgekommen war. Dieses Mißverständniß mußte sich um so mehr verbreiten, als gerade dem Sohne ein solches Ende gut gegönnt und als gerechte Strafe für den jerusalemischen Tempelraub betrachtet wurde. Konnte aber diese Meinung, wie bei den Juden überhaupt, so auch beim hohen Rathe, leicht Eingang finden, so konnte sie von letzterem auch in einem Briefe ausgesprochen wer-

(1) Ἀντίοχον μὲν ἓν τὸν Μέγαν τὸ τῆ Βήλη συλῆν ἱερὸν ἐπιχειρήσαντα ἀνείλον ἐπιθέμενοι καθ' αὐτὸς οἱ πλησίον βάρβαροι. Strabo, rerum geographic. lib. XVI. — Ὅτι Ἀντίοχος ἀπορῶν χρημάτων, ἀκηκὼν δὲ κατὰ τὴν Ἐλυμαΐδα τὸ ἱερὸν τὸ τῆ Βήλη πολὺν ἐκ τῶν ἀναθημάτων ἔχειν ἄργυρόν τε καὶ χρυσόν, ἔγνω τοῦτο συλῆσαι. Καὶ ἥκων εἰς τὴν Ἐλυμαΐδα, καὶ καταπιασάμενος τῆς ἐγχωρίας πολέμῳ κατάρχεσθαι, τὸ μὲν ἱερὸν ἐσύλησε, χρημάτων δὲ πλῆθος ἀθροΐσας, ταχὺ τῆς προσηκούσης ἐκ θεῶν ἔτυχε κολάσεως. Diod. Sic. fragment. libri XXIX.

den, und der angebliche Grund, ihm den fraglichen Brief abzusprechen, fällt weg, oder verwandelt sich vielmehr in das Gegentheil. Denn wenn der Verfasser den Brief nicht so, wie er ihn vorfand, aufgenommen, sondern geändert oder nach Gutdünken fingirt hätte, so würde sich diese Angabe gewiß nicht in demselben finden, sondern die Fiction mit dem nachherigen Berichte im Einklange stehen. — Sodann daß der serubbabelische Tempel durch Nehemia gebaut worden sei, sagen die Worte: *Νεεμίας, οἰκοδομήσας τὸ τε ἱερὸν καὶ τὸ θυσιαστήριον, ἀνήνεγκε θυσίαν* (I. 18.) keineswegs nothwendig, sondern können sich sehr leicht auch auf bloße Verbesserungen beziehen, die Nehemia am Tempelgebäude etwa vornahm. Was endlich die angeblichen Fabeln betrifft, so sollte man von denjenigen, welche darauf Gewicht legen, eher erwarten, daß sie darin einen Beweis der Aechtheit, als des Gegentheils, fänden; denn sie gehören am wenigsten zu denjenigen, welche den hohen Rath der späteren Zeit von Mährchen- und Fabelsucht freisprechen. In der That wird man auch denselben nicht für unfähig halten dürfen, mitunter auch mährchenhafte Erzählungen für historische Nachrichten zu halten. Ob dieß übrigens auch hier der Fall sei, wird sich später zeigen.

Wirklich hat man auch schon vor einiger Zeit die Bedeutungslosigkeit solcher Gründe zum Theil eingesehen, und zugegeben, daß über den Tod des Epiphanes verschiedene Gerüchte sich verbreitet und auch die Mitglieder des hohen Rathes eine eigene Modification derselben befolgt haben können, und daß, die angeblichen Fabeln betreffend, „auch ein hoher Rath zu Jerusalem über Leichtgläubigkeit nicht erhaben war“ (1); dagegen hat man das Hauptgewicht darauf gelegt, daß dem zweiten Briefe gemäß „Judas Makkabi die Ereignisse des gegen die Syrer geführten Krieges beschreiben ließ“, daß in demselben das babylonische Exil in ein persisches verwandelt und der Brief an eine völlig räthselhafte Person (Aristobul) gerichtet sei, was sich Alles vom hohen Rathe nicht erwarten lasse, weil er in diesen Dingen besser unterrichtet sein mußte (2). Den ersten Punkt bezeichnet zwar noch de Wette als

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokryphischen Schriften des Alten Testaments. S. 257.

(2) Eichhorn, ebend. S. 258. — Bertholdt, Einleitung. III. 1059.

einen Anachronismus, aber offenbar mit Unrecht. Denn nach dem Zusammenhang und der Tendenz des Briefes können nur jene Kriege des Judas Makkabäus gemeint sein, die mit der Tempelreinigung in irgend einer Beziehung stunden; daß aber Judas diese habe beschreiben lassen, ist im Jahr 188 oder später jedenfalls nicht eine anachronistische Nachricht. Beim zweiten Punkt hat man vergessen, daß Babylonien zu jener Zeit als persische Provinz und somit das Land, wo die Exulanten sich aufgehalten, als persisches Land mit Recht bezeichnet werden konnte, und mehr, als bloß dieß, geschieht nicht durch die Worte: εἰς τὴν Περσικὴν ἦγοντο οἱ πατέρες ἡμῶν (I. 19.) (1). Endlich in Betreff des Aristobulus sind wir selbst zu unwissend, als daß wir dem Verf. des Briefes dießfalls Unwissenheit zur Last legen, oder behaupten könnten, Aristobulus habe nicht existirt, oder der hohe Rath habe keinen Brief an ihn richten können.

Es sind jedoch nicht bloß die besprochenen zwei Briefe, sondern überhaupt alle Briefe, die im zweiten Buch der Makkabäer vorkommen, für bloße „Dichtung zur Dramatisirung der Geschichte“ erklärt und eben damit denjenigen Personen und Genossenschaften, denen sie zugeschrieben werden, abgesprochen und für unächt ausgegeben worden. Allein der etwas verdeckte Hauptgrund für dieses Urtheil scheint nur der zu sein, daß von den „Geschichtschreibern mehrerer alten Nationen“ diese Verfahrungsweise befolgt wurde (2). Was speciell zur Unterstützung derselben vorgebracht wird, ist höchst unbedeutend. Eichhorn z. B. legt nach dem Vorgange Anderer (3) das Hauptgewicht darauf, daß der neunjährige Eupator seinen Vormund Lysias Bruder nenne und ihm Verhaltungsbefehle gebe XI. 22—26., daß er den Juden die Beibehaltung ihrer Nationalreligion bewillige XI. 27—32.,

(1) Schon Bellarmin hat hierüber bemerkt: Auctor hujus libri Persidem vocat non solum eam regionem, quæ proprie dicitur Persis, sed etiam alias finitimas; id patet ex lib. 1 Machab. 6, 5. ubi nuncius, qui venit in Babylonem ad Antiochum, dicitur venisse ad eum in Persidem. Neque iste loquendi modus ab aliis scriptoribus alienus est, cum *Chrysostomus* homil. 6. in Matth. dicat, Judæos ex captivitate Persica liberatos (de verbo Dei. Lib I. cap. 15. §. 6.).

(2) Eichhorn, ebend. S. 266.

(3) Cf. Wernsdorff, Commentatio historico-critica etc. p. 101 sqq. — Hasse, das andere Buch der Makkabäer ꝛc. S. 320 f.

während doch der Kampf zwischen den Juden und Syrern fortdaure, und daß der Brief der römischen Gesandten, von denen kein anderer Schriftsteller etwas wisse, nach der seleucidischen Zeitrechnung datirt sei (XI. 34—38.) [1]. Allein hinsichtlich des ersten Punktes ist nur zu bemerken, daß Eupator die Regierung schon früher angetreten und den Lysias selbst an die Spitze der Regierungsgeschäfte gestellt hatte (X. 11.). Beim zweiten Punkt ist übersehen worden, daß die Juden nach jener Bewilligung des Eupator wirklich eine Zeit lang Ruhe hatten und sich auf Ackerbau verlegten (XII. 1.), dann aber, als sie auf's Neue durch syrische Häuptlinge beunruhigt (XII. 2.) und von den Einwohnern mehrerer Städte feindselig behandelt wurden (XII. 3 ff.), sich zum Widerstande genöthigt sahen, und dadurch ein neuer Krieg zwischen ihnen und den Syrern herbeigeführt wurde. Beim dritten Punkte endlich wird das Schweigen der griechischen und römischen Historiker von den fraglichen Gesandten doch wohl nicht deren Nichtexistenz beweisen können; das Datum aber nach der seleucidischen Aere wird sich ohne Schwierigkeit als Anbequemung zur fremden Sitte betrachten lassen, und wenn das nicht, so kann jedenfalls auch die Umschreibung der Jahreszahl aus der römischen Zeitrechnung in die seleucidische (da diese sonst im Buch immer befolgt wird) noch nicht Falschheit und Dichtung beweisen. Es ist daher auch nicht sehr zu verwundern, daß Bertheau keine innern Merkmale der Unächtheit mehr aufzufinden, und jene, die man bereits aufgefunden haben will, nicht für solche zu halten weiß [2], und daß selbst de Wette gerade diejenigen Briefe (XI. 16 ff.), die man nicht bloß für Dichtungen, sondern für sehr unglückliche, auf grober Unwissenheit beruhende Dichtungen ausgegeben hat, für „wahrscheinlich ächt“ erklärt [3]. Obwohl wir nun zwar mit Bertheau nicht auch darin übereinstimmen können, daß sich die Briefe an unrechter Stelle befinden und auf die unrechten Thatsachen bezogen seien; so glauben wir doch ihre Aechtheit als anerkannt und den unbedeutenden Einwürfen gegenüber als unzweifelhaft ansehen zu dürfen.

---

(1) Einleitung in die apokr. S. 267 f.

(2) De secundo libro Maccabæorum. p. 31 sqq.

(3) Einleitung. S. 414.

§. 12. Glaubwürdigkeit.

Bei der Frage nach dieser müssen wir die beiden Haupttheile des Buches abgesondert in Betracht ziehen.

I. Was den ersten Theil betrifft, so handelt es sich hier nur um den zweiten Brief; denn der erste, welcher sehr kurz ist und fast nur Wünsche und Bitten enthält, bietet nichts dar, was gegen seine Glaubwürdigkeit großes Bedenken erregen könnte. Um so mehr aber soll dieses beim zweiten der Fall sein. Außer denjenigen Unrichtigkeiten, die man zugleich als Zeichen der Unächtheit gelten gemacht hat, und von denen schon die Rede war, wird noch besonderes Gewicht auf das gelegt, was über den Tod des Epiphanes, über die Wiederfindung des heiligen Feuers und die Verbergung der Stiftshütte und Bundeslade gesagt wird.

Die neuern Erörterungen hierüber sprechen nur von „Fabeln", „absurden Legenden und Abgeschmacktheiten" (1), ohne einen Beweis für das Vorhandensein solcher auch nur für nöthig zu halten. So schlimm jedoch, als man hiernach glauben könnte, scheint es mit den fraglichen Berichten nicht zu stehen. Was zunächst den über des Epiphanes Tod betrifft, so ist man einverstanden, daß, abgesehen von dem zweiten Briefe, die Nachricht des zweiten Buches mit jener des ersten sich wohl vereinigen lasse (2). Wie aber die Angabe des Briefes sich erkläre, und wie wenig sie gegen die Glaubwürdigkeit des Verfassers und den historischen Gehalt des Buches beweise, haben wir schon gesehen. — Sodann die Wiederfindung des hl. Feuers ist eine Sache, die sich ohne Wunder leicht begreifen ließe, wenn sich etwa Naphtha in dem Wasser fand, worauf der Text auch gar nicht undeutlich hinweist (I. 36.), wiewohl nicht zu läugnen ist, daß der oder die Verfasser des Briefes sie als Wunder ansehen. Die Hauptbedenklichkeit scheint auch hier weniger gegen das Wunder als dagegen gerichtet zu sein, daß die alten Rabbinen nichts von einer solchen Wiederfindung des hl. Feuers wissen, weil sie sonst dasselbe nicht mit Stillschweigen übergehen und sogar versichern würden, das heilige Feuer habe im zweiten Tempel gemangelt (3). Allein die

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. ꝛc. S. 256. — Bertholdt, Einleitung. III. 1059. — de Wette, Einleitung. S. 413.

(2) Hasse, das andere Buch der Makkabäer ꝛc. S. 314.

(3) Bertheau, de secundo libro Maccab. p. 20 sq.

letztere Versicherung, die sich allerdings öfters in rabbinischen Schriften findet (1), ist hier ohne Bedeutung, weil unter dem אֵשׁ, das im zweiten Tempel gefehlt haben soll, nur dasjenige Feuer gemeint sein kann, welches beim vorerilischen Heiligthum wunderbar angefacht und ununterbrochen unterhalten wurde, von diesem aber auch dann gesagt werden konnte, es habe im zweiten Tempel gefehlt, wenn der fragliche Bericht allgemein bekannt und geglaubt war. Jene Versicherung reducirt sich ganz auf die Aussage der babylonischen Gemara, auf die sich die Rabbinen zum Theil auch ausdrücklich berufen; dem babylonischen Talmud steht aber hier die ältere jerusalemische Gemara gegenüber, welche unter den Gegenständen, die im zweiten Tempel gemangelt, das heilige Feuer nicht nennt (2). Unter solchen Umständen kann das Schweigen der Rabbinen begreiflich nichts gegen die Wahrheit des Berichtes beweisen. — Am nachtheiligsten endlich wird der Bericht über die Verbergung der Stiftshütte und Bundeslade durch Jeremia beurtheilt. Nach Wernsdorff z. B. enthält er nur lepida somnia et nugas und ist eine temeraria, mendosissima, ineptissima futilissimi scriptoris narratio (3). Die Gründe aber für ein so ungünstiges Urtheil reduciren sich im Wesentlichen darauf, daß für's Erste die Bundeslade im zweiten Tempel fehlte; sodann daß Jeremia dieselbe sammt dem heil. Zelte nicht fortschaffen konnte, weil er schon nicht Kraft genug dazu gehabt und die Chaldäer ihn gehindert hätten, und er ohnehin während der Belagerung Jerusalem's im Gefängnisse saß; endlich daß die Bundeslade überhaupt nicht irgendwie aufgehoben, sondern nach 2 Kön. XXIV. 13. von den Chaldäern geplündert und zerstört worden sei. Allein was zunächst den letztern Punkt betrifft, der am bedeutendsten scheinen könnte, so handelt es sich dabei nur um die Worte וַיְנַקֵּץ אֶת־כָּל־כְּלֵי הַזָּהָב. Daß aber mit diesen die Bundeslade, obwohl sie allerdings auch unter die כְּלֵי הַזָּהָב des Heiligthums gehörte, doch in der That nicht gemeint und das כֹּל־ nicht im strengsten Sinne gebraucht sein könne, hat mit

(1) Z. B. Jarchi und Kimchi in ihren Commentt. zu Haggai I. 8., der Verf. des Midrasch zum Hohenlied (vgl. Raymundi Martini Pug. fidei. Part. II. c. IV. §. 13.), Talm. Bab. Joma fol. 21 b.

(2) Cf. Lightfoot, Horæ hebr. et talmud. ad Matth. III. 17.

(3) Cf. Auctoritas utriusque libri Maccab. etc. p. 286.

Recht schon Bellarmin aus Jer. LII. 17. gefolgert, wo die von den Chaldäern geraubten Tempelgeräthe speciell aufgezählt werden, aber der Bundeslade keine Erwähnung geschieht (1). Diese Folgerung hat um so mehr Kraft, wiewohl ihr Wernsdorff keine zugestehen will, als auch im Buch Esra (I. 7—11.) unter den „Geräthen des Hauses Jehova's, welche Nebukadnezar aus Jerusalem weggeführt", die Bundeslade nicht genannt wird. Daß aber dieselbe im zweiten Tempel sich nicht fand, beweist nichts gegen den Brief, denn derselbe behauptet ja nicht, daß sie in jenem sich finde oder finden werde, und es ist reine Willkühr, II. 7. 8. in diesem Sinne zu verstehen. Daß endlich eine einzelne Person nicht im Stande war, alle die genannten Gegenstände von Jerusalem auf den Berg Nebo zu tragen, wird wohl Jedermann ohne nähere Belehrung glauben; aber der Brief sagt auch nicht, daß Jeremia sie allein in eigener Person dorthin getragen habe, vielmehr ist bekannt, daß er auch in Zeiten der Verfolgung immer noch Freunde und Anhänger hatte, die ihm auch zu dergleichen ihre Hilfe gewiß nicht versagten. Während der Belagerung Jerusalem's saß er allerdings im Gefängniß, aber nach Eroberung der Stadt wurde er frei (Jerem. XXXIX. 14.), und jetzt konnte er die Stiftshütte, die noch im salomonischen Tempel aufbewahrt wurde (1 Kön. VIII. 4. 2 Chron. V. 5.), nebst der Bundeslade und dem Räucheraltar (II. 4. 5.) ohne Zweifel leicht von Nebukadnezar erhalten, da er doch dessen Gunst in hohem Grade besaß (Jerem. XXXIX. 11. 12.), und konnte sie auch, unaufgehalten von den Chaldäern, bringen, wohin er wollte. Daß er aber jene Gegenstände schon früher von Jechonia erhalten habe, wie man auch glaubte (2), ist sowohl wegen ihrer Wichtigkeit, als wegen Jechonia's Charakter sehr unwahrscheinlich, und noch unwahrscheinlicher, daß schon zu Josia's Zeit die Bundeslade „irgendwie auf geheimnißvolle Weise abhanden gekommen"

(1) Non fuisse autem a militibus diripientibus urbem Hierosolymam ablatam arcam et tabernaculum, satis patet ex Jerem. 52, 17. et seqq., ubi enumerantur omnia, quæ ex templo Domini Chaldæi abstulerunt, usque ad phialas et mortariola; et arcæ ac tabernaculi nulla mentio fit. De verbo Dei. Lib. I. c. 15. n. 8.

(2) Bellarm., de verbo Dei. L. I. c. 15. n. 8. — Nat. Alexand., Hist. eccl. vet. Test. ed. Paris. 1699. Tom. II. p. 397. — Corn. a Lap., Comment. ad 2 Macc. II. 4.

sei, und dieses durch Jerem. III. 16. angedeutet werde (1). Wie aber dem auch sei, es ist jedenfalls unrichtig, daß die fragliche Nachricht „der übrigen Geschichte, die wir in der Bibel haben", widerspreche (2), sie steht vielmehr dem Gesagten gemäß mit ihr ganz im Einklange. Dazu kommt, daß die alten Rabbinen fast einstimmig sich dahin aussprechen, daß die Bundeslade nicht nach Babel gebracht oder gar zertrümmert, sondern irgendwo, wahrscheinlich im Heiligthum selbst, verborgen worden sei (3), so daß jene Angabe auch noch die altrabbinische Tradition für sich hat, wenn gleich dieselbe hinsichtlich der Art und Weise der Verbergung nicht mit ihr übereinstimmt (4).

Gesetzt jedoch, man hätte triftigere Gründe gegen die Glaubwürdigkeit des Briefes vorzubringen, als die eben besprochenen, es könnte dennoch gegen den Verfasser unseres Buches dadurch nicht der Vorwurf mangelhafter Glaubwürdigkeit begründet werden, so wenig als z. B. dem Verfasser der Bücher Samuels die Glaubwürdigkeit abgesprochen werden darf, weil er neben dem Berichte, daß Saul sich in sein Schwert gestürzt, auch den andern mittheilt, daß ein Amalekite sich für den Mörder desselben ausgegeben habe. Wir werden die Bemerkung nicht zu wiederholen brauchen, daß der hohe Rath zu Jerusalem nicht unfehlbar war, und daß der Verfasser unseres Buches, wenn er ein Schreiben desselben mitzutheilen für gut fand, damit nicht auch zugleich für die Zuverlässigkeit seiner etwaigen historischen Angaben einstund.

§. 13. Fortsetzung.

II. Nicht viel günstiger, als über den zweiten Brief, wird auch über den ganzen zweiten Theil des Buches, den Auszug aus Jason's Werk, geurtheilt. Noch de Wette spricht sich über dessen Glaubwürdigkeit in folgender Weise aus: „Die Erzählung ist voll von abentheuerlichen Wundern (III. 25 f. V. 2. XI. 8.

(1) Movers, kritische Untersuchungen über die biblische Chronik. S. 139. — Hitzig, der Prophet Jeremia ꝛc. S. 28.

(2) Jahn, Einleitung. II. 961.

(3) Jo. Buxtorf., Historia arcæ fœderis cap. 21.

(4) Auch nach dem syrischen Buch Baruch in der Pariser Polyglotte wurden gewisse Geräthe des Heiligthums durch Engel verborgen, um sie der Raubgier der Feinde zu entziehen; und unter diesen ist sicherlich vor allen andern auch die Bundeslade gemeint.

XV. 12.), historischen und chronologischen Fehlern (vgl. X. 3 ff. mit 1 Makk. IV. 52. I. 20. 29.; XI. 1. mit 1 M. IV. 28 ff.; XIII. 24 ff. mit 1 M. VI. 31 ff.; IV. 11. mit 1 Mak. VIII.), übertriebenen und willkührlichen Ausschmückungen (VI. 18 ff. VII. 27 ff. IX. 19—27. XI. 16—38.)" (1). — Da dieses Urtheil überhaupt die bedeutenderen Einwendungen zusammenfaßt und ausspricht, die man seit langer Zeit gegen die Glaubwürdigkeit des zweiten Buches der Makkabäer vorzubringen pflegt, so wird unsere Untersuchung über letztere hauptsächlich in einer nähern Prüfung der drei berührten Hauptpunkte zu bestehen haben.

1) Was nun zuvörderst "die abentheuerlichen Wunder" betrifft, so scheint uns auf die Glaubwürdigkeit des Verfassers wegen derselben nicht der geringste Verdacht zu fallen. Die Hauptsache ist hier natürlich das Wunder, und die Abentheuerlichkeit ist Nebensache. So wenig wir nun aber bei den protokanonischen Büchern die Glaubwürdigkeit der Verfasser durch einzelne Wunderberichte gefährdet sehen konnten, so wenig natürlich auch hier. Eine solche Gefahr würde nur dann obwalten, wenn entweder Wunder überhaupt unmöglich wären oder speciell die Unmöglichkeit der berichteten nachgewiesen würde. Allein Ersteres ist ein rationalistisches Dogma, welches Geschichte und Erfahrung gegen sich hat, und letztere Nachweisung, die nur unter Voraussetzung jenes Dogma gründlich gelingen könnte, in diesem Falle aber auch ganz überflüssig wäre, ist noch nicht einmal nachdrücklich versucht worden.

Fassen wir aber die namhaft gemachten Einzelnheiten in's Auge, so müssen wir uns zunächst wundern, daß selbst ein Traum für ein Wunder und zwar für ein abentheuerliches ausgegeben werden konnte. Es wird nämlich XV. 12 f. nur von einem Traume des Judas Makkabäus geredet, worin derselbe den Priester Onia für das jüdische Volk beten sieht und dann von dem Propheten Jeremia ein Schwert empfängt, mit dem er seine Feinde schlagen soll. Hier ist doch gewiß alles Abentheuer so weit entfernt, daß wir einen solchen Traum des Judas in seiner damaligen Lage ganz leicht ohne Annahme des geringsten Wunders begreifen könnten.

Dagegen läßt sich allerdings in der Erscheinung, welche den

(1) Einleitung, S. 413 f.

Heliodor vom beabsichtigten Tempelraube abhält (III. 25 ff.), das Wunderbare nicht verkennen, aber eben so wenig auch eine große Abentheuerlichkeit in derselben erblicken. Da sich jedoch nicht zeigen läßt, daß eine solche Erscheinung unmöglich sei, oder wenigstens nicht Statt gefunden habe, so kann von dieser Seite her der Glaubwürdigkeit des Berichtes eben so wenig Gefahr drohen, als z. B. aus dem Bericht über die Engelerscheinung bei der Tenne Aravna's mangelhafte Glaubwürdigkeit der Bücher Samuels gefolgert werden kann.

Aehnliches müssen wir sagen über die Erscheinung streitender Reiterheere in der Luft (V. 2. 3.). Die Meinung zwar, daß nur von Traumerscheinungen die Rede sei, ist als eine ganz unglückliche und mit den Textesworten schlechthin unverträgliche von vornherein abzuweisen (1), aber darum ist der dießfallsige Bericht noch keineswegs ein unwahrer. Oder wer wollte beweisen, daß eine solche Erscheinung schlechthin unmöglich sei und nie Statt gefunden haben könne (2)? Ohnehin müßten, wenn solche Berichte die Glaubwürdigkeit eines Schriftstellers aufheben könnten, die angesehensten Auctoren des classischen Alterthums, deren Glaubwürdigkeit nicht beanstandet wird, für unzuverlässig und fabelhaft erklärt werden. Auch Livius z. B. redet von Schiffen (XXI. 62.), sogar von einer großen Flotte, die man in der Luft gesehen (XLII. 2.), von einem mit weißbekleideten Menschen umgebenen Altar, der am Himmel erschienen (XXIV. 10.) und dergleichen; andere von Kriegsheeren, die in der Luft einander bekämpften (3). Wenn ihre Glaubwürdigkeit durch Solches nicht verdächtigt wird, warum soll dadurch die Glaubwürdigkeit unseres Buches aufgehoben werden.

Nun wird es kaum noch der Bemerkung bedürfen, daß man auch in jenem wunderbaren Anführer der Juden gegen Lysias

---

(1) Vgl. Scholz, die Bücher der Makkabäer ꝛc. S. 248.

(2) Unwillkührlich erinnert man sich an die Vorzeichen der nahen Eroberung Jerusalem's durch die Römer: Visæ per cœlum concurrere acies (Tacit. Histor. lib. V. cap. 13.). Πρὸ γὰρ ἡλίου δύσεως ὤφθη μετέωρα περὶ πᾶσαν τὴν χώραν ἅρματα καὶ φάλαγγες ἔνοπλοι διάττουσαι τῶν νεφῶν καὶ κυκλούμεναι τὰς πόλεις. Jos. bell. Jud. lib. VI. c. 5. §. 3.

(3) Plinius z. B. schreibt: Tertio vero consulatu Marii ab Amerinis et Tudertibus spectata arma cœlestia, ab ortu occasuque inter se concurrentia H. N. Lib. II. cap. 58. ed. Franc.

(XI. 8.) nicht mit Recht ein so „abentheuerliches Wunder“ erblicke, daß es die Glaubwürdigkeit unseres Buches gefährden könnte. Und dasselbe wird von den fünf Reitern gelten, welche ein anderes Mal die Feinde vom Himmel kommen und dem Judas und seinen Kriegern beistehen sahen (X. 29 f.). Sonderbarer Weise legen hierauf auch die Gegner des Buches kein großes Gewicht und zeigen damit, daß auch die beiden vorigen Fälle, die mit diesem ungefähr auf gleicher Linie stehen, nicht sehr zu ihren Gunsten sprechen können.

2) So wenig als von den abentheuerlichen Wundern scheint auch von den „historischen und chronologischen Fehlern“ der Glaubwürdigkeit unseres Buches Gefahr zu drohen. Der erste solcher Fehler soll darin bestehen, daß nach 2 Makkab. X. 3. der Opferdienst nach einer zweijährigen Unterbrechung (μετὰ διετῆ χρόνον) wieder begonnen haben soll, während doch nach dem ersten Buche die Unterbrechung drei Jahre lang dauerte (1). Allein das erste Buch sagt nicht ausdrücklich, daß die Unterbrechung drei Jahre lang gedauert habe; es sagt nur, Antiochus Epiphanes sei im J. 143 aus Aegypten gegen Jerusalem gezogen und habe den Tempel geplündert (I. 20.), zwei Jahre später habe er einen Obersteuereinnehmer dorthin gesandt, der Jerusalem verwüstet und den Tempel entweiht habe (I. 29.), und im J. 148 erst, am 25sten des 9ten Monats, am nämlichen Tage, an dem die Entweihung Statt gefunden, sei das erste Opfer gebracht worden (IV. 52. 54.). Nach diesen nicht ganz genau bestimmten Angaben könnte allerdings die Unterbrechung des Opferdienstes drei Jahre lang gedauert haben, wenn nämlich des Epiphanes Zug gegen Jerusalem in den Anfang des Jahres 143 fiele; sie kann aber eben so leicht nach denselben Angaben auch nur zwei Jahre gedauert haben, wenn jener Zug gegen das Ende des genannten Jahres Statt fand. In diesem Falle konnte die nach zwei Jahren (durch μετὰ δύο ἔτη 1 Makk. I. 29. sind zwei volle Jahre, eher mehr als weniger, bezeichnet) erfolgende Absendung des Steuerbeamten leichtlich erst in's Jahr 146 fallen. Bis dann derselbe nach Jerusalem kam, bis die V. 30—37. beschriebene Verheerung der Stadt vorüber war und die Reihe endlich auch an das Heiligthum kam, mußte wohl eine geraume Zeit

(1) Hasse, das andere B. der Makkab. ꝛc. S. 314 f.

vergehen, so daß die Entweihung des letztern nicht wohl früher als in den spätern Monaten des Jahres 146 Statt finden konnte. Ist aber dieses der wahre Sachverhalt, so stimmen beide Bücher der Makkabäer hier vollkommen überein, und es kann von einem Fehler des zweiten gegenüber dem ersten keine Rede sein.

Nicht gerade bedeutender ist der zweite namhaft gemachte Fehler. Er soll darin bestehen, daß nach XI. 1. Lysias kurze Zeit nach dem Sieg des Judas über Timotheus gegen die Juden zog, während nach 1 Makkab. IV. 28 ff. dieser Zug erst „im folgenden Jahre" Statt fand (1). Allein hier könnte man nur dann etwa einen Fehler finden, wenn beide Stellen von einerlei Sache redeten. Aber das ist nicht der Fall. Das erste Buch spricht von dem Kriege des Lysias gegen die Juden nach der Niederlage der Syrer unter Gorgias. Dieser Krieg fiel in das folgende Jahr nach jener Niederlage; Lysias aber wurde in demselben geschlagen und kehrte nach Syrien zurück, um neue Truppen zu sammeln und mit einem stärkern Heere gegen die Juden zu ziehen (1 Makk. IV. 35.); diesen zweiten Zug beschreibt nun das zweite Buch der Makkab. (XI. 1 ff.), während das erste von demselben schweigt. Die Vorwürfe Eichhorn's aber, der Verfasser des zweiten Buches lasse den Krieg mit Lysias auf die Tempelweihe folgen, der er doch vorangehe, und verwechsle, was Lysias „als Feldherr des Epiphanes und nach der Zeit als Vormund des Eupators (1 Makk. VI. 55.) gegen die Juden unternommen habe" (2), erscheinen jetzt nur als Mißverständnisse und beruhen auf der Verwechslung des erstgenannten Zuges des Lysias mit dem letztgenannten. Das zweite Buch der Makkabäer enthält also hier, weit entfernt, dem ersten zu widersprechen oder fehlerhaft zu sein, eine sehr erwünschte Ergänzung desselben.

Ein weiterer Fehler soll in der Angabe liegen, daß Judas Makkabäus den Antiochus Eupator besiegt habe (XIII. 22.), da doch „alle Umstände zeigen, daß er besiegt worden" und der Verfasser des ersten Buches wenigstens „darüber seine Leser ungewiß läßt (1 Makk. VI.)" (3). Allein hier sprechen für's Erste

(1) Hasse, a. a. O. S. 319. — Eichhorn, Einleitung in die apokr. ꝛc. S. 265.

(2) Einleitung in die apokr. ꝛc. S. 265.

(3) Ebend.

die beiden Bücher nicht von einerlei Sache. Das erste spricht von einem Treffen zwischen Judas und Eupator vor der Einnahme von Bethzur (vgl. VI. 42—50.), das zweite dagegen von dem, was nach dieser Einnahme geschah. Dazu kommt, daß letzteres dem Judas auch überhaupt nicht gerade einen bestimmten Sieg über Antiochus zuschreibt, sondern nur den endlichen Ausgang des Krieges für letzteren ziemlich kurz und unbestimmt mit ἥττων ἐγένετο (XIII. 22.) angibt. Damit ist aber insofern nur die reine Wahrheit gesagt, als Antiochus seine Absichten ja wirklich nicht erreichte, und somit, wenn er auch nicht gerade eine Niederlage erlitt, doch im Ganzen den Kürzern zog. Nun ist klar, mit welcher Befugniß Eichhorn hier von einem Berichte reden konnte, der „aller Wahrheit zum Spott“ gereiche (1), und es ist nicht mehr nöthig zur Abweisung eines angeblichen Widerspruchs etwa noch daran zu erinnern, daß Judas den Syrern doch wahrscheinlich „viel zu schaffen machte und große Verluste zufügte“ (2), worauf sich das ἥττων ἐγένετο beziehen könnte. Daß die berührte Stelle auch noch die Angabe enthalte, Eupator habe den Judas freundlich aufgenommen und ihn zum Statthalter über Ptolemais bis Gerrene gemacht, wird man schwerlich im Ernst als Einwand gegen die Glaubwürdigkeit des Buches vorbringen wollen. Denn zu Ersterem hatte Eupator guten Grund, und Letzteres beruht nur auf einem Mißverständniß des lateinischen Uebersetzers, welcher ἡγεμονίδην (nom. pr.) für einerlei mit ἡγεμόνα hielt und in Folge dessen übersetzte: et fecit eum a Ptolemaide usque ad Gerrenos ducem et principem.

Ueber die Fehler, welche IV. 11. vergl. mit 1 Makk. VIII. enthalten soll, bemerkt Eichhorn: „Nach dem ersten Buch schickt Judas, nach dem zweiten Jason eine Gesandtschaft an die Römer; dort sind die Gesandten Eupolemus, Johannes Sohn und Jason, hier hingegen Johannes, des Eupolemus Vater (1 Makk. VIII. vergl. 2 Makk. IV. 11.)“ (3). Allein dieses beruht theils auf einem Irrthum, sofern das zweite Buch denjenigen gar nicht nennt, der die Gesandtschaft an die Römer abschickte (vgl. IV.

(1) Einleitung in die apokr. ꝛc. S. 265.

(2) Vergl. Scholz, die Bücher der Makkab. ꝛc. S. 298.

(3) Hasse, das andere B. der Makkab. S. 302. — Eichhorn, a. a. O. S. 266.

11.), theils auf der unbegründeten Voraussetzung, daß das zweite Buch hier von derselben Gesandtschaft rede, wie das erste. Es kann daher hier offenbar nicht einmal zuversichtlich von einer Differenz beider Bücher, geschweige denn von Beweisgründen gegen die Glaubwürdigkeit des einen oder andern gesprochen werden.

Endlich ist hier noch ein Punkt zu berühren, der viele und verschiedenartige Erörterungen veranlaßt hat, daß nämlich der Verfasser des zweiten Buches die Begebenheiten durchweg um ein Jahr später ansetzt als jener des ersten. Man hat diese Differenz theils für einen sehr bedeutenden Beweis gegen die Glaubwürdigkeit des Buches (1), theils für ganz geringfügig und sehr leicht ausgleichbar gehalten. Die Ausgleichung fand man entweder darin, daß der Verfasser des ersten Buches das Jahr mit den Juden im Frühling beginne, der des zweiten dagegen mit den Griechen im Herbste (2), oder darin, daß jener die seleucidische Aere mit dem Jahr 312, dieser dagegen mit dem Jahr 311 v. Chr. anfange (3), oder endlich darin, daß beides zugleich der Fall sei und somit die Chronologie des zweiten Buches um anderhalb Jahre hinter jener des ersten zurückbleibe (4). Die erstere Auskunft scheint jedoch nicht recht zu genügen und Khell hat Wernsdorff's Bemerkungen dagegen nicht hinlänglich zu beseitigen gewußt; denn in jenem Falle müßten doch einzelne Ereignisse, welche zwischen den Anfang des griechischen Jahres im Herbste und des jüdischen im Frühlinge fallen, beiderseits in einerlei Jahr gesetzt sein, und dazu kommt noch, daß der Verfasser des zweiten Buches auch selbst das Jahr mit dem Frühlingsmonat Nisan angefangen zu haben scheint, weil er den Adar als den zwölften Monat bezeichnet (XV. 36.). Ist aber die erste Ausgleichung unstatthaft, so auch die mit ihr zusammenhängende dritte. Am einfachsten und annehmbarsten scheint die zweite zu sein. Selbst wenn es, wie Ideler und Bertheau behaupten (5), nicht richtig

(1) Wernsdorff, de fide libb. Maccab. p. 18—37. — Eichhorn a. a. O. S. 264.

(2) So Scaliger, Petavius, Frölich u. A. vergl. Wernsdorff, l. c. p. 18.

(3) So Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 234. — Bertholdt, Einleitung. III. 1079.

(4) Winer, bibl. Realwörterb. I. 628.

(5) Ideler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, Berlin 1825. I. 450. — Bertheau, de secundo libro Maccab. p. 46.

sein sollte, daß überhaupt der Anfang der seleucidischen Aere zwischen den Jahren 311 und 312 vor Christus geschwankt habe, was übrigens durch das Ereigniß, das derselben den Anfang gegeben, doch wahrscheinlich wird (1), so konnte dennoch aus was immer für einem Grunde Jason und sein Epitomator der Meinung sein, die seleucidische Aere beginne erst mit der zweiten Eroberung Babyloniens durch Seleukus. In diesem Falle sind dann begreiflich die Begebenheiten im zweiten Buche in dieselbe Zeit gesetzt, wie im ersten, nur daß dort die Zeit anders bezeichnet wird, als hier. Jedenfalls können wir nicht mit Bertheau einen continuirlichen Irrthum annehmen, in den der Verfasser des zweiten Buches dadurch verfiel, daß er den Entweihungszustand des Tempels statt drei nur zwei Jahre lang dauern ließ und dadurch um ein Jahr zurück kam (2). Denn wir haben schon gesehen, daß seine dießfällige Angabe ohne Zweifel richtig ist und mit den Aussagen des ersten Buches übereinstimmt.

3) Das Vorgeben endlich „übertriebener und willkührlicher Ausschmückungen" ist selbst nicht ohne Willkühr und Uebertreibung. Das erste der namhaft gemachten Beispiele ist der Bericht über den standhaften Glaubenseifer und die Hinrichtung des Eleazar (VI. 18 ff.) (3). Dieser Bericht ist aber weit eher kurz und einfach als übertreibend und ausschmückend zu nennen, und man muß in der That die Kraft des Glaubens und der religiösen Ueberzeugung gar nicht kennen, wenn man einen solchen Vorgang für unglaublich zu halten im Stande ist. Nehmen wir zunächst auch nur die einfache Thatsache an, daß Eleazar wegen seines Festhaltens an der väterlichen Religion von Antiochus gemartert und getödtet worden sei, so muß ja die Sache ungefähr so, wie sie berichtet wird, vor sich gegangen sein; Eleazar muß die Aufforderungen zum Abfall, selbst wenn sie von seinen Freunden kamen, zurückgewiesen und seine Furcht vor dem Allmächtigen und seine Hoffnung auf das kommende Leben mit größtem Nachdruck ausgesprochen und dabei auch auf die Wirkung seines Beispieles Gewicht gelegt und sich freiwillig den Martern unterzogen haben, weil ja diese sonst unterblieben wären. Mehr aber als

(1) Vergl. Bertholdt, Einleitung. III. 1079.
(2) De secundo lib. Maccab. p. 49.
(3) Vergl. Hasse, das andere Buch der Makkabäer S. 307.

nur eben dieses sagt der Bericht nicht über sein Benehmen, und beschreibt dann seine Hinrichtung so einfach und dürftig, daß man eher übertriebene Kürze als übertriebene Ausschmückungen an demselben zu tadeln versucht werden könnte. Kurz, nicht einmal der Schein einer Uebertreibung läßt sich in dem Berichte finden, wenn man nur überhaupt einen Vorgang, wie der berichtete, sich zu vergegenwärtigen im Stande ist.

Noch eher könnte man etwa in dem Berichte über die Hinrichtung der sieben Brüder mit ihrer Mutter (VII. 27 ff.) willkührliche Ausschmückungen vermuthen (1). Allein auch hier wird man, wenn man nicht das Ereigniß selbst für Dichtung erklären will, den Bericht eher einfach und summarisch, als ausschmückend und übertreibend finden. Daß man nämlich verschiedene Mittel werde angewendet haben, um die Standhaftigkeit der Blutzeugen zu erschüttern, läßt sich denken, und daß dieselben unerschütterlich geblieben, ohnehin, weil es sonst nicht zur Hinrichtung gekommen wäre. Daß sie aber in den letzten Augenblicken ihres Lebens im Kampfe um ein unvergängliches Gut sich gegenseitig zur Standhaftigkeit ermuthigt haben, müßte man voraussetzen, wenn der Bericht auch kein Wort davon sagte, und welche Art von Ermuthigung wäre natürlicher gewesen als eben die berichtete? Daß ihre Reden nicht nachgeschrieben wurden und die in das Buch aufgenommenen nur den wesentlichen Inhalt dessen, was sie sagten, geben wollen, versteht sich von selbst. Sonderbarer Weise wird dem Verfasser hier auch noch zum Vorwurfe gemacht, daß er den Antiochus Epiphanes der Hinrichtung anwohnen lasse und ihn damit viel grausamer zeichne, als das erste Buch (2), gleich als ob so etwas seinem Charakter, wie er auch im ersten Buche erscheint, nicht ganz angemessen wäre.

Den Brief des Antiochus Epiphanes an die Juden (IX. 19 ff.) hält selbst Bertheau für ächt, und glaubt nur, daß er einen andern Zweck gehabt habe, als der ihm in unserem Buche zugeschrieben werde (3). Jedenfalls ist die Unächtheit hier nicht nur unerwiesen, sondern auch unerweislich, und Scholz bemerkt mit Recht zu IX. 19., der Brief „enthalte nichts, was dessen Aechtheit

(1) Vgl. Hasse, a. a. O.
(2) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 265.
(3) De secundo libro Maccab. p. 35 sq.

streitig machen könnte.“ Läßt sich aber die Aechtheit nicht läugnen, so lassen sich auch willkührliche Ausschmückungen nicht behaupten (1). Sollte jedoch eine solche jedenfalls in der Angabe gefunden werden wollen, daß Antiochus sein Schreiben an die Juden als eine Abbitte wegen der an ihnen verübten Gewaltthaten erlassen habe, so könnten wir auch dieses nur für unbegründet halten. Mag es sein, daß Könige, wenn sie in entfernten Ländern sich dem Tode nahe glaubten, ihren Unterthanen durch cyklische Briefe ihren Nachfolger bezeichneten und zum Gehorsam gegen ihn aufforderten, und daß auch der Brief des Epiphanes ein solcher gewesen sei (2); so schließt doch diese Absicht die im Buch angegebene keineswegs aus. Allerdings zeigt sich in dem Briefe wenig von einer eigentlichen Abbitte, aber wenn man den Charakter des Epiphanes berücksichtigt, doch immerhin so viel Herablassung und Wunsch, in gutem Andenken zu stehen, daß er wohl eine ἐπιστολὴ ἱκετηρίας τάξιν ἔχουσα (XI. 18.) genannt werden konnte.

Sonderbar ist es endlich, wenn de Wette auch noch in den Briefen XI. 16—38. übertriebene und willkührliche Ausschmückungen findet, und dann wenige Zeilen nachher sie doch für „wahrscheinlich ächt“ erklärt. Enthalten sie solche Ausschmückungen, so sind sie nicht wahrscheinlich ächt, sondern zuverlässig unächt; sind sie aber ächt, so kann von jenen Ausschmückungen keine Rede sein.

Wir können demnach der ganzen Masse von Einwendungen, die man gegen die historische Glaubwürdigkeit unseres Buches vorgebracht hat, keine hinreichende Beweiskraft zuerkennen, son-

---

(1) Zum Beweise, wie wenig sich für das Vorgeben übertreibender Ausschmückungen hier sicherer Anhalt gewinnen lasse, kann schon das Hin- und Herreden Hasse's dienen. Er glaubt, „Antiochus habe an Juden nie geschrieben, noch weniger in seiner Krankheit und in den Ausdrücken, wie hier; am allerwenigsten so, daß er den Brief an seinen Sohn auch den Juden zu lesen gegeben hätte“ (das andere B. d. Makk. S. 313); aber er bezeichnet doch den Brief als eine Urkunde, die bei einer „historischen Aechtung des zweiten Buches“ zur historischen Ergänzung des ersten in dasselbe am passenden Orte eingefügt werden sollte (a. a. O. S. 329), und versichert, der Brief sei „ziemlich gut und fast (!) authentisch, so recht, wie Antiochus würde geschrieben haben“ (a. a. O. S. 313).

(2) Bertheau l. c.

dern seine Zuverlässigkeit nur um so entschiedener behaupten, als wir alle gegen sie gerichteten Angriffe mißlingen sahen.

Endlich soll noch ein nicht geringfügiger dogmatischer Irrthum in dem Buche sich finden, nämlich die alexandrinisch-jüdische Meinung, daß Gott von der Welt absolut getrennt sei und nur durch Mittelwesen auf sie einwirken könne. Gfrörer findet den Beweis dafür in dem Bericht über jene wunderbare Erscheinung, welche den Heliodor am beabsichtigten Tempelraube hinderte (III. 24. 29. 30.), und in der tröstlichen Erinnerung, daß Gott sich immer mit sichtbarer Hilfe (μετ' ἐπιφανείας) seines Eigenthums angenommen habe (XIV. 15.) (1). Allein dagegen hat schon Dähne mit Recht bemerkt, daß Alles, worin sich das göttliche Walten sichtbar äußere, sei es mittelbar oder unmittelbar, eine ἐπιφάνεια θεοῦ genannt und sofort auch jene Erscheinung ganz gut dem allmächtigen Gott zugeschrieben werden könne (τοῦ παντοκράτορος ἐπιφανέντος θεοῦ), wenn auch nicht im Geringsten an die berührte alexandrinische Meinung gedacht werde (2). Zudem steht jene Erscheinung nur auf gleicher Linie mit manchen andern, die schon in den ältesten Büchern des hebräischen Kanons berichtet werden, wo an jene alexandrinische Meinung zu denken Absurdität wäre.

Indessen findet doch auch Dähne selbst diese Meinung in unserem Buche, und zwar in der Bemerkung des Heliodor, daß im jerusalemischen Tempel in Wahrheit eine Kraft Gottes wohne und den Ort bewache und beschütze (III. 38 f.), weil hier die Kraft Gottes neben Gott selbst nothwendig ein philonisches Mittelwesen sein müsse (3). Allein abgesehen davon, daß auch schon in den hebräischen Büchern des alten Testaments auf ganz ähnliche Weise die Kraft Gottes neben Gott selbst genannt wird, als das, wodurch er sich wirksam erweist (z. B. Ps. XXI. 14. LXVI. 7. LXVIII. 35. 1 Chron. XVI. 11.), so springt bei der fraglichen Stelle auch in die Augen, daß das allgemeine θεοῦ δύναμις (V. 38.) nachher (V. 39.) nur näher bestimmt, nicht aber als ein selbstständiges, von Gott substanziell verschiedenes Wesen be-

(1) Philo und die alexandrinische Theosophie ꝛc. Bd. II. S. 53 f.

(2) Kritische Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. Abth. II. S. 181 f.

(3) A. a. O.

zeichnet wird. Auf die Stellen VII. 22. XIV. 15., die Dähne noch zu Gunsten seiner Meinung anführt, scheint er selbst nicht viel Gewicht zu legen (1), so daß wir sie hier wohl übergehen können. Ist aber demnach die Behauptung, daß jüdischer Alexandrinismus, und sogar das Grunddogma desselben in unserem Buche gelehrt werde, schon um ihrer Gründe willen unhaltbar, so spricht überdieß noch entscheidend gegen sie, daß Lehren in dem Buche vorkommen, welche in dem Gedankenkreise eines jüdischen Alexandriners keinen Platz finden können, wie z. B. die Lehre von der Auferstehung des Leibes (VII. 11.) und der Schöpfung aus Nichts (VII. 28.). Dähne sucht sich zwar hier durch die Behauptung zu helfen, daß die Worte: καὶ παρ' αὐτῶ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίσασθαι, womit der dritte der sieben Brüder seine Glieder den Qualen preis gebe, „bildlich auf eine Erneuerung des Glückes zu deuten seien", und daß auch Philo zuweilen Ausdrücke gebrauche, die eine Schöpfung aus Nichts zu empfehlen scheinen, aber dabei nur „die Formen, die der frühern form- und qualitätenlosen Materie angepaßt wurden, als ἐξ ὄντα" behandle, und dieses auch in unserem Buche der Fall sei, wegen seines sonstigen „alexandrinischen Gepräges" (2). Daß jedoch jene erstere Deutung im höchsten Grade gezwungen und willkührlich sei, bedarf keines Beweises, und eben so wenig, daß man von einem alexandrinischen Gepräge zu reden keine Befugniß habe, wenn man in dem ziemlich umfassenden Buche weiter nichts als die vorhin berührten Stellen dafür anzuführen weiß.

§. 14. Alte Uebersetzungen.

Auch von diesem Buche ist die lateinische Uebersetzung in der Vulgata vorhieronymianisch. Sie hat wie beim ersten Buche den griechischen Text zur Grundlage, folgt ihm aber etwas minder genau als dort (3). Sabatier hat auch hier wie dort zwei alte Texte neben einander gestellt, die in derselben Weise wie dort von einander abweichen, so daß der recipirte Text in der Vulgata vor dem andern als der bessere und correctere entschieden den Vorzug verdient.

---

(1) A. a. O. S. 187.
(2) A. a. O. S. 183 ff.
(3) Sabatier, Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ. II. 1055.

Die syrische Uebersetzung in der Londner Polyglotte ist ebenfalls aus dem griechischen Texte geflossen, weicht aber ebenso wie die lateinische Uebersetzung auch oft von demselben ab.

Das arabische zweite Buch der Makkabäer in der Pariser Polyglotte ist jedenfalls keine Uebersetzung des griechischen Textes, obwohl der Inhalt desselben in den ersten sechszehn Kapiteln mit dem gleichnamigen griechischen Buche ziemlich parallel geht. Es wird sogar am Ende des 16ten Kapitels ausdrücklich bemerkt, daß das Vorausgegangene die Uebersetzung eines hebräischen Textes sei. Die nachfolgenden Kapitel (XVII. — LIX.) setzen die Geschichte der Makkabäer fort von dem Punkte an, wo das griechische zweite Buch sie schließt, und führen sie in ziemlicher Ausführlichkeit bis auf die Zeiten Herodes des Großen herab (1).

Was es mit den zwei hebräischen Büchern der Makkabäer, welche sich nach den Berichten einiger Missionäre im Kanon der chinesischen Juden befinden (2), für eine Bewandtniß habe, läßt sich aus Mangel genauerer Nachrichten über dieselben nicht sagen. Michaelis vermuthet, daß beide zusammen nur „dasjenige sehr fabelhafte Buch der Makkabäer sein möchten, so die Juden am Fest חנוכה zu lesen pflegen (3), und Jahn giebt ihm Beifall (4). Allein wenn man die Umstände näher erwägt, unter denen die Juden nach China gekommen sein und sich dort erhalten haben sollen, so bekommt diese Vermuthung im Voraus keine große Wahrscheinlichkeit.

---

(1) Ant. van Dale hat zwar hier nur eine arabische Uebersetzung des hebräischen Josephus Gorionides finden wollen, aber es ist ihm mit guten Gründen widersprochen worden. Vergl. Fabricii bibliotheca græca. ed. Harl. III. 747.

(2) Michaelis, orientalische Bibliothek. Bd. V. S. 78 ff.

(3) Ebend. S. 80.

(4) Einleitung. II. 964.

Drittes Kapitel.

Das Buch Tobia.

§. 15. Name und Inhalt.

Den Namen hat das Buch von der Hauptperson oder von den beiden Hauptpersonen der Geschichte, die es erzählt, nämlich von dem ältern Tobia oder von ihm und seinem Sohne zugleich. Der Vater wird zwar in der alexandrinischen Uebersetzung nicht Tobia, sondern Tobit (*Τωβίτ*) genannt, und man vermuthet deßhalb, sein hebräischer Name habe טוֹבִי (meine Güte) gelautet und das *τ* am Ende sei „bloß griechische Endung, wie in Ἐλισάβετ, Γεννησαρέτ u. a.“ (1). Allein die Namensform *Τωβίτ* (in einigen Handschriften *Τωβείτ* und *Τωβήτ*) in der alexandrinischen Uebersetzung hat sicher nur darin ihren Grund, daß statt טוביה (mein Gut ist Jehova), unter Verwechslung des ה mit ת, טובית gelesen wurde. Dazu konnte, von Schreibfehlern abgesehen, schon der Umstand Veranlassung geben, daß sich eine Unterscheidung beider Personen auch durch die Namen im Voraus erwarten ließ. So viel wie gewiß wird es aber dadurch, daß der chaldäische Text, den Hieronymus übersetzte, nicht nur den Vater ebenfalls טוביה nannte, wie den Sohn, sondern auch noch ausdrücklich erklärte, der Vater habe den Sohn nach *seinem* Namen genannt (I. 9.).

Tobia der Vater nun war ein frommer Israelit aus dem Stamme Naphtali, der bei der Auflösung des israelitischen Reiches durch Salmanassar gleich den meisten seiner Volksgenossen nach Assyrien abgeführt wurde. Aber gleichwie er schon in seiner Heimath an dem Götzen- und Kälberdienste, der im Reich Israel getrieben wurde, keinen Antheil genommen hatte, so blieb er auch im Lande seiner Verbannung dem wahren Gott getreu und befolgte sein Gesetz. Daher fügte es Gott, daß Salmanassar ihm seine Gunst zuwendete und ihn zu seinem Hoflieferanten machte, in welcher Stellung er sich nicht nur ein beträchtliches Vermögen erwerben konnte, sondern auch Gelegenheit hatte, seine unglück-

(1) Drusius in crit. sacr. III. 1601. — Ilgen, die Geschichte Tobi's nach drey verschiedenen Originalen ꝛc. Jena 1800. S. 1.

lichen Volksgenossen im assyrischen Gebiete zu besuchen, zu trösten und zu unterstützen. Letzteres that er aufs Eifrigste und lieh namentlich einmal einem gewissen Gabelus zu Rages in Medien zehn Silbertalente, um ihm dadurch aus seiner bedrängten Lage zu helfen (I. 1—17.).

Als jedoch Salmanassar starb und ihm Sanherib in der Regierung folgte, der gegen die Juden sehr feindlich gesinnt war, änderten sich bald diese glücklichen Verhältnisse Tobia's. Zwar nahm er sich immer noch der Juden nach Kräften an, unterstützte sie mit seinem Vermögen, nährte und kleidete sie und begrub die Getödteten. Allein als der König dieses erfuhr, befahl er, ihn hinzurichten, und er konnte nur durch schleunige Flucht sich retten, von der er erst nach Sanherib's Tod wieder zurückkehrte. Aber auch nach dieser Rückkehr setzte er seine frühere Wohlthätigkeit fort und beerdigte namentlich die Leichen seiner erschlagenen Volksgenossen, wenn er solche fand (I. 17—II. 9.).

Einmal legte er sich nach einer solchen Beerdigung an der Wand seines Hauses schlafen, ohne das Angesicht zu verhüllen, und es fiel ihm der Unrath von Schwalben, welche über ihm ein Nest hatten, in die Augen, wodurch er blind wurde. Jetzt begann für ihn eine harte Prüfungszeit. Es wurde nur kümmerlich für seinen Unterhalt gesorgt und dazu mußte er von seiner Frau und seinen Angehörigen harte Vorwürfe hören, daß seine vermeintliche Frömmigkeit eitel sei, daß jetzt die Folgen seiner Wohlthätigkeit sich zeigen und dergleichen (II. 10—23.).

Dieß schmerzte ihn so sehr, daß ihm das Leben zur Last wurde und er zu Gott um Beendigung desselben betete, und zwar zur nämlichen Zeit, als auch Sara, die Tochter Raguels in Ekbatana, eine gleiche Bitte an Gott richtete, weil bereits sieben Männer, mit denen sie nach einander sich verehlicht hatte, jedes Mal in der Brautnacht durch den bösen Geist Asmodäus getödtet worden waren, so daß sie selbst bösem Verdachte und sogar den Vorwürfen ihrer Mägde ausgesetzt war (III.). Tobias erwartete sofort die baldige Erhörung seines Gebetes und setzte daher seinen Sohn unter anderm auch von dem Anlehen bei Gabelus in Kenntniß und wünschte, daß er dasselbe noch vor seinem Tod erhebe. Als der Sohn nun einen des Weges kundigen Begleiter suchte, bot sich der Engel Raphael zu diesem Dienste an und gab sich für Asaria, den Sohn des großen Anania, aus; der

Vater schenkte demselben sein Vertrauen, und die Reise wurde angetreten (IV. V.).

Am Abend des ersten Tages übernachteten sie am Tigris, und als Tobia in den Fluß ging, um seine Füße zu waschen, kam ein großer Fisch herbei, um ihn zu verschlingen. Auf den Zuruf des Begleiters jedoch ergriff er denselben, zog ihn an's Land und richtete ihn zum Essen zu; nur das Herz, die Leber und die Galle bewahrte er nach dem Rathe des Begleiters auf, als Mittel theils zur Heilung von Augenkrankheiten, theils zur Vertreibung böser Geister (VI. 1—10.).

Darauf rieth der Begleiter dem Tobia, die Tochter Raguel's zur Frau zu verlangen, und belehrte ihn, wie er dem Schicksal ihrer früheren Freier entgehen könne. Tobia folgte dem Rath, und die Ehe wurde nach einigen Bedenklichkeiten geschlossen. In der Brautnacht räucherte er mit der Leber des Fisches und brachte mit Sara den größten Theil der Nacht im Gebet zu, und Raphael verbannte inzwischen den Dämon in eine Wüste Oberägyptens. Am andern Tage veranstalteten die Aeltern der Sara ein großes Hochzeitmahl, gaben dem Tobia die Hälfte ihres Vermögens und sicherten ihm die andere Hälfte schriftlich als Erbschaft zu. Inzwischen gieng der Begleiter Tobia's zu Gabelus, um das Geld in Empfang zu nehmen, und brachte diesen selbst noch zur Theilnahme an der Hochzeitfreude mit zurück (VI. 11—IX.).

Endlich drang Tobia ernstlich auf seine Abreise, um die Bekümmerniß seiner Aeltern nicht länger zu vermehren, und verabschiedete sich. Unter Wegs trennte er sich aber mit seinem Begleiter von seiner Frau und ihrer Genossenschaft und ging schnell voraus, während diese langsam nachfolgten. Nachdem er zu Hause angekommen und seine Eltern gebührend begrüßt hatte, bestrich er die Augen des Vaters mit der Galle des Fisches, worauf sie wieder gesund wurden, und als sodann auch Sara mit ihren Leuten nachgekommen war, wurde ein großes Freudenfest veranstaltet (X. XI.).

Nach demselben beschloß man, den Begleiter mit der Hälfte dessen, was Tobia gebracht hatte, zu belohnen; er aber gab sich nun zu erkennen als den Engel Raphael, einen der sieben, die vor Gott stehen, ermahnte zur Lobpreisung Gottes und zur Erzählung seiner Wunder und verschwand (XII.).

Tobia der Vater sprach sofort in einem langen Gebete seinen

Preis und Dank gegen Gott aus, lebte noch vierzig Jahre und sah noch Enkel und Urenkel. Vor seinem Tode ermahnte er seinen Sohn, Ninive zu verlassen, weil dessen Untergang den Weissagungen der Propheten gemäß bevorstehe. Dieser begab sich daher nach dem Tode seiner Mutter zu seinen Schwiegereltern, die er noch gesund in hohem Alter antraf, erbte all' ihre Habe und starb in einem Alter von neunundneunzig Jahren (XIII. XIV.).

§. 16. Verschiedene Texte und ihr gegenseitiges Verhältniß.

Das Buch Tobia's ist nicht nur in verschiedenen Sprachen, sondern auch in verschiedenen Gestalten aus dem Alterthume auf uns gekommen. Außer dem griechischen Text der **LXX**, dem lateinischen der alten Itala (1) und der Uebersetzung des Hieronymus in der Vulgata haben wir noch ein syrisches und mehr als Ein hebräisches Buch Tobia's. Es entsteht sofort die Frage, wie diese Texte sich zu einander verhalten, und ob vielleicht einer derselben als Urtext zu betrachten, oder wenigstens dem Urtext näher als die übrigen zu denken und denselben vorzuziehen sei.

Was zunächst die Itala betrifft, so erwartet man im Voraus allerdings, daß sie eine Uebersetzung des alexandrinischen Textes sein werde und pflegt sie daher auch für eine solche auszugeben (2). Allein sie hat dem alexandrinischen Texte gegenüber, neben allerdings großer Uebereinstimmung, so viele Auslassungen, Abweichungen und Zusätze, daß derselbe nicht wohl durchaus ihr Original sein kann. Die Itala sagt z. B. nichts davon, daß Achiacharos Mundschenk des assyrischen Königs gewesen (I. 22.), daß die Nachricht von Tobit's Blindheit den Raguel bis zu Thränen gerührt habe (VII. 7.), daß Tobit 158 Jahre alt geworden sei und ein ehrenvolles Begräbniß erhalten habe (XIV. 11.); und läßt außerdem manche nicht gerade gleichgiltige Satztheile und Sätze weg, wie z. B. II. 11. die Worte: *τῶν ὀφθαλμῶν μὲ ἀνεφγότων*; III. 16. die Worte: *ἀδὲ ὑπάρχων αὐτῷ υἱός*; IV. 7. den Satz: *καὶ μὴ φθονεσάτω σε ὁ ὀφθαλμὸς ἐν τῷ ποιεῖν σε ἐλεημοσύνην*; IV. 13. die Worte: *ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν σε*,

(1) Mit diesem Ausdruck bezeichnen wir der Kürze wegen die lateinische Uebersetzung vor Hieronymus.

(2) Vergl. Sabatier, Bibliorum sacr. latinæ versiones antiquæ. I. 706. — Ilgen, die Geschichte Tobi's ꝛc. CLXXXIV f.

und: ἡ γὰρ ἀχρειότης μήτηρ ἐστὶ τῶ λιμῶ; ebenso IV. 20. die Worte: ἀλλ' ὁ κύριος δίδωσι πάντα τὰ ἀγαθά, u. s. w. Sodann weicht die Itala von dem Text der LXX, auch wo sie im Ganzen mit ihm übereinstimmt, theils durch einzelne Wörter, theils durch die Stellung und Folge der Sätze oft ziemlich stark ab. Sie hat z. B. II. 1.: qui est sanctus a septem annis statt des griechischen: ἢ ἐστιν ἁγία ἑπτὰ ἑβδομάδων; II. 2.: et dixi Tobiæ filio meo statt des griechischen: εἶπα τῷ υἱῷ μου; ea hora statt des griechischen: ἐν αὐτῇ τῇ νυκτί. Statt: τὸ ὄνομά μου sagt sie: corpus meum, III. 18.; statt: ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ σου, sagt sie: in omnibus sermonibus tuis, IV. 16.; statt: μέθη, nequitia, IV. 16. u. s. w. Nach ihr ist Gabael ein Bruder des Tobi (I. 17.), nach dem Griechischen ein Bruder des Gabrias; nach ihr macht eine Magd, nach dem Griechischen die Mägde der Sara Vorwürfe (III. 9.) u. s. w. Sehr häufig und bedeutend sind aber die Zusätze, welche die Itala den LXX gegenüber hat. Gleich der zweite Vers hat bei der Bestimmung des frühern Wohnplatzes Tobia's den Zusatz: post viam, quæ ducit in occidentem, ex sinistra parte Raphain; im darauffolgenden Verse wird eines Abfalles vom Hause David's gedacht, im fünften der „Opfer für das goldene Kalb zu Dan, welches Jeroboam, der König Israel's, gemacht hatte"; im sechsten werden die Früchte speciell genannt, von denen Tobi in seiner Heimath den Zehnten gegeben. Die Blindheit des Tobi läßt die Itala vier Jahre (II. 11.), seine Ernährung durch Achiacharus zwei Jahre dauern (II. 15.), und sein Geld zwanzig Jahre lang bei Gabelus hinterlegt sein (V. 3.). Nach ihr weissagte Amos zu Bethehem (II. 6.), versprach Tobi dem Raphael eine Doppeldrachme für jeden Tag nebst dem nöthigen Unterhalt (V. 19.), wird Ninive's Untergang nur überhaupt von den Propheten, nicht speciell von Jonas, geweissagt (XIV. 6.) u. s. w. Solche Zusätze sind so häufig, daß eine verhältnißmäßig kleine Zahl von Versen ganz frei davon ist. — Obgleich wir aber unter solchen Umständen die Itala nicht durchweg aus unserem jetzigen alexandrinischen Text herleiten können, so müssen wir diesen dennoch als ihre Grundlage betrachten, nur in einer andern Gestalt als seine gegenwärtige, und können namentlich nicht mit Ilgen dahin übereinstimmen, daß der Text des syrischen Buches Tobia in der Londner Polyglotte von VII. 12. an derjenige sei,

aus dem die Itala geflossen. Denn ungeachtet einer großen Aehnlichkeit beider Texte und mancher Uebereinstimmungen derselben gegen den griechischen Text, sind doch auch hier die Auslassungen, Abweichungen und Zusätze so häufig und auffallend [1], daß nicht der eine nur Uebersetzung des andern sein kann.

Das erwähnte syrische Buch Tobia's wird in der Londner Polyglotte für eine Uebersetzung der LXX erklärt; diese Erklärung gilt jedoch nur für die erste Hälfte des Buches; denn zu VII. 11. wird dort bemerkt, daß die Uebersetzung nicht weiter gereicht habe und das Nachfolgende aus einer andern Uebersetzung (ܡܦܩܬܐ ܐܚܪܬܐ) genommen sei [2]. Diese Bemerkung ist insofern richtig, als der syrische Text bis zur genannten Stelle wirklich nach dem alexandrinischen sich richtet und die nachfolgende zweite Hälfte des Buches nicht mehr recht zur ersten paßt und auch bedeutend vom alexandrinischen Texte abweicht. Indessen wird man ihr Verhältniß zu diesem ungefähr ähnlich zu denken haben, wie das der Itala. Der syrische Text, den Fab. Justiniani und Did. de Celada in der medicäischen Bibliothek fanden [3], ist zu wenig bekannt, als daß sich über sein Verhältniß zum Text der LXX und Itala mit Sicherheit urtheilen ließe [4].

Ein hebräisches Buch Tobia's hat Sebast. Münster i. J. 1542, und ein anderes P. Fagius in Verbindung mit den Sprüchen Sirach's in demselben Jahre herausgegeben. Letzteres gehört schon einer späten Zeit an [5] und ist nur eine, wiewohl nicht immer richtige, Uebersetzung unseres griechischen Textes [6], wofür es auch schon Sixtus von Siena ausgegeben hat [7]. Ersteres dagegen ist eine selbstständige Bearbeitung der Geschichte Tobia's, aus früherer Zeit zwar, aber doch nur aus lateinischen

---

(1) Vergl. Ilgen, die Geschichte Tobi's ꝛc. S. CCV f.

(2) Bertholdt, Einleitung. VI. 2515. Anm. 2.

(3) Calmet. Comment. lit. in V. T. Wirceb. 1791. Tom. V. p. 7. — Scholz, die h. Schriften des a. T. Th. II. B. 3. S. 21.

(4) Die Meinung Justiniani's, daß dieser Text vom ältern Tobia zum Gebrauche der Chaldäer und Juden geschrieben worden sei, hat Calmet widerlegt und denselben für eine Uebersetzung des griechischen Textes erklärt (a. a. O.)

(5) Ilgen setzt es in's 12te Jahrh. (die Geschichte Tobi's. S. CXLIII.).

(6) Ilgen, die Gesch. Tobi's. S. CXL.

(7) Bibliotheca sancta, Lugd. 1591. p. 21.

Ueberſetzungen älterer Originale (1). Aehnliches wird wohl auch von dem nicht weiter bekannt gewordenen hebräiſchen Buch Tobia gelten, welches Huetius beſaß, da es ſeiner eigenen Verſicherung gemäß dem letztgenannten ziemlich gleich war (2). Was es aber mit einem andern, welches von Bartolocci in's Lateiniſche überſetzt wurde, und handſchriftlich in der vaticaniſchen Bibliothek ſich findet (3), für eine Bewandtniß habe, iſt unbekannt.

Die lateiniſche Ueberſetzung des Hieronymus hat ein chaldäiſches Exemplar zur Grundlage, wie Hieronymus ſelbſt verſichert (4), und weicht auch in mancher Hinſicht von den frühern Texten ſo weit ab, daß ſie jedenfalls nicht aus einem derſelben hervorgegangen ſein kann. In Betracht kommen können dabei nur die LXX und die Itala. Daß letztere von Hieronymus bei Ueberſetzung des chaldäiſchen Exemplars benützt und ihr Ausdruck beibehalten worden ſei, wo er den Sinn des chaldäiſchen Textes richtig wiedergab, wird zwar behauptet (5), aber ohne Zweifel mit Unrecht. Denn es kommen mehrere Stellen vor, wo die Ueberſetzung des Hieronymus dasſelbe, wie die Itala, zum Theil mit denſelben Worten, wie ſie, ſagt, dabei aber doch zugleich in einer Weiſe von ihr abweicht, wie es im Falle jener Benützung nicht wohl ſein könnte, z. B. I. 13. II. 4. 7. III. 3. 8. 14. 24. IV. 4. 10. 11. 23. V. 1. 4. 6. 13. VI. 11. VII. 3. VIII. 2. 6. 14. XI. 2. XIII. 10. 11. 18. XIV. 11. Daneben ſind die

---

(1) Ilgen, Geſch. Tobi's. S. CCXXXII.

(2) Demonstrat. evang. p. 217.

(3) Bartoloccii Bibliotheca magna rabbinica. I. 47 b.

(4) Mirari non desino exactionis vestræ instantiam; exigitis enim, ut librum Chaldæo sermone conscriptum, ad Latinum stylum traham, librum utique Tobiæ, quem Hebræi de catalogo divinarum scripturarum secantes, his, quæ hagiographa memorant, manciparunt. Feci satis desiderio vestro, non tamen meo studio. Arguunt enim nos Hebræorum studia, et imputant nobis, contra suum canonem Latinis auribus ista transferre. Sed melius esse judicans, Pharisæorum displicere judicio, et Episcoporum jussionibus deservire, institi ut potui. Et quia vicina est Chaldæorum lingua sermoni Hebraico; utriusque linguæ peritissimum loquacem reperiens, unius diei laborem arripui: et quidquid ille mihi Hebraicis verbis expressit, hoc ego accito notario, sermonibus latinis exposui. Præf. Hieron. in lib. Tob.

(5) Ilgen, Geſchichte Tobi's. S. CXLVI. — de Wette, Einleitung. S. 423.

Auslassungen und Zusätze der Vulgata in Vergleich mit der Itala so häufig und bedeutend, daß eine specielle Nachweisung derselben fast nur in einer Nebeneinanderstellung beider Texte bestehen könnte, weil verhältnißmäßig nur wenige Verse ganz frei davon sind. Andererseits kommt auch nicht ein einziger Vers der Itala ganz unverändert in der Vulgata wieder vor, und wenn einige Male die Verschiedenheit nur in einem oder etwa zwei Worten besteht, wie **IV. 7. IX. 4. X. 2. XII. 7. 10.**, so können diese wenigen Stellen für jene Benützung um so weniger beweisen, als sie leichtlich auch zum Theil spätere Correcturen nach der Itala sein könnten. Ohnehin läßt schon die Art und Weise, wie die Uebersetzung des Hieronymus entstanden und daß sie nur die Arbeit eines einzigen Tages ist, nicht wohl an eine Benützung der Itala denken. Man wird sich daher auch nicht mit Ilgen darüber wundern dürfen, daß er in seiner **Epistola ad Chromatium et Heliodorum** von solcher Benützung gänzlich schweigt (1). — Ungefähr in demselben Grade, wie von der Itala, ist der Text der Vulgata auch von jenem der **LXX** verschieden. In jedem Kapitel hat die Vulgata den **LXX** gegenüber ziemlich bedeutende Auslassungen oder Zusätze oder beides zugleich, und daneben sehr häufig noch Abweichungen in einzelnen Nachrichten und Zeit- und Ortsangaben, welche eine unmittelbare Abhängigkeit auch dieser zwei Texte von einander nicht annehmen lassen (2).

§. 17. Urtext und Surrogat desselben.

Da alle die vorgenannten Texte des Buches Tobia's mit Ausnahme des griechischen sich als Uebersetzungen ausgewiesen haben, so kommt es bei der Frage nach dem Urtexte desselben zunächst nur noch darauf an, ob auch der griechische Text als Uebersetzung zu betrachten sei.

Nachdem man früher allgemein der Ansicht gewesen, daß unser griechisches Buch Tobia's nur die Uebersetzung eines hebräischen (3)

---

(1) Geschichte Tobi's S. **CXLVI.**

(2) Hinsichtlich einer speciellen Nachweisung dieser Aussage, die viel Raum einnehmen würde, wird eine bloße Verweisung auf Ilgen (die Gesch. Tobi's. S. **CLVIII.** ff.) und Scholz (die h. Schrift des a. T. Th. **II.** Bd. 3. S. 21.) um so mehr genügen, als die beiden Texte ja allgemein verbreitet sind.

(3) **Serar. in sacros divin. bibl. libros, Tobiam, Judith etc. comment. Mogunt. 1610. p. 2.**

oder chaldäischen (1) Originals sei, behauptete Eichhorn, "man müsse es unentschieden lassen, ob der griechische Text eine Original-Schrift oder Uebersetzung eines chaldäischen Originals sei" (2), und bald darauf meinte Jahn, daß der alexandrinische Text das Original sei (3), und Ackermann gab ihm, wie gewöhnlich, auch hier seine Zustimmung (4). Dagegen hat schon Ilgen ausführlich zu zeigen gesucht, daß der griechische Text nur die Uebersetzung eines hebräischen sein könne (5), und nachdem Jahn seine Beweisführung etwas geschwächt, hat sie Bertholdt auf's Neue in Schutz genommen (6) und selbst de Wette derselben theilweise Haltbarkeit zuerkannt (7). In der That ist z. B. das seltsame *δῶρον ἀγαθόν* **IV. 11.**, wofür die Vulgata sehr passend fiducia magna hat, höchst wahrscheinlich ein Uebersetzungsfehler, wenn gleich dessen Veranlassung sich nicht mehr sicher nachweisen läßt; der Uebersetzer mag etwa מִנְחָה für מִנְדָה (schwerlich für מִבְחָה, wie Ilgen will), oder מִקְוָה für מִקְנָה gelesen haben. Wenn es nun auch dahingestellt bleiben muß, ob *τῇ Ῥάγῃ* **VI. 9.** in einem Schreibfehler des Originals, welches nach Ilgen's Meinung etwa אל־הערי für אל־ההר las, seinen Grund habe, oder in einem anderartigen Versehen, so lassen sich doch die Worte: *καὶ εὐλόγησε Τωβίας τὴν γυναῖκα αὐτῆ* **IX. 6.** jedenfalls nur als fehlerhafte Uebersetzung von ויברך טוביה את אשתו betrachten (8). Dazu kommt, daß *χάριν καὶ μορφήν* **I. 13.** der Vulgata gegenüber ziemlich deutlich als doppelte Uebersetzung des hebräischen oder chaldäischen חֵן (חִנָּא), und die sonderbare Stelle **XIV. 5.** eben so deutlich als Zusammenstellung zweier Uebersetzungen eines Textes erscheint. Mögen nun ein Paar andere Uebersetzungsfehler, die Ilgen noch entdeckt haben will, auch problematisch

---

(1) Huet. demonstratio evangel. Francf. 1722. p. 217. — Calmet. comment. lit. in V. T. Wirceb. V. 3 sq. — Goldhagen, introductio in V. T. II. 130.

(2) Einleitung in die apokr. S. 415.

(3) Einleitung. II. 902.

(4) Introductio in libros sacros Vet. Fœd. Vienæ 1839. p. 341.: Auctor itaque græce scripsisse videtur.

(5) Geschichte Tobi's. S. CXXIII ff.

(6) Einleitung. VI. 2501 ff.

(7) Einleitung. S. 424.

(8) Vergl. Ilgen, Geschichte Tobi's S. 88 f. 181.

bleiben, so ist doch schon das Gesagte in Verbindung mit den vielen starken Hebraismen oder Chaldaismen, die in dem griechischen Texte vorkommen, für ein hebräisches oder chaldäisches Original desselben hinlänglich beweisend, wie denn auch selbst de Wette den Styl des Buches als Zeugniß „für eine hebräische Urschrift“ anführt (1). Daß aber dieselbe gerade nur eine hebräische und unmöglich eine chaldäische gewesen sein könne, wird man nicht mit Ilgen behaupten dürfen (2), weil die angeführten Beweise für ein hebräisches Original eben so gut auch für ein chaldäisches beweisend sind. Da nun ein chaldäischer Text im Alterthum schon vor Hieronymus wirklich existirte, während von einem hebräischen aus so früher Zeit nichts bekannt ist, so wird man doch wohl, da keine besondern Gründe für letzteren sprechen, zunächst an einen chaldäischen Urtext der griechischen Uebersetzung zu denken haben.

Da nun aus einem solchen auch die Uebersetzung des Hieronymus geflossen ist, so fragt sich bei letzterer noch, ob ihr chaldäischer Urtext Original oder vielleicht Uebersetzung eines hebräischen Textes gewesen sei. Ilgen behauptet Letzteres (3) und Bertholdt versichert, daß er es bewiesen habe, und stimmt ihm bei (4). Allein Ilgen hat es keineswegs bewiesen, sondern nur zu beweisen gesucht, und zwar nicht einmal in ordentlicher Form, sondern nur in zerstreuten Bemerkungen zur Uebersetzung des Hieronymus, und diese Bemerkungen enthalten nur einzelne Vermuthungen über den chaldäischen Text des Hieronymus und den für diesen vorausgesetzten hebräischen Grundtext, die schon wegen ihrer großen Willkührlichkeit und durchgängigen Unsicherheit sich nicht als Beweis ansehen lassen. Wir können daher der Meinung Ilgen's und Bertholdt's um so weniger Beifall geben, als von einem hebräischen Buch Tobia's aus der vorhieronymianischen Zeit ohnehin nichts bekannt ist und Hieronymus selbst seinen chaldäischen Text unzweifelhaft als Originaltext ansieht und behandelt, ein dießfallsiges Urtheil aber von ihm selbst doch offenbar mehr Bedeutung hat, als alle mögliche gegentheilige Vermuthungen, auf

(1) Einleitung. S. 425.
(2) Geschichte Tobi's. S. CXXIII. Anm. h.
(3) Ebend. S. CXLV.
(4) Einleitung. VI. 2516.

die wir uns etwa jetzt noch durch die Beschaffenheit seiner Uebersetzung führen lassen könnten.

Müssen wir demnach den chaldäischen Text des Hieronymus für einen Originaltext ansehen, so entsteht noch die Frage, ob derselbe mit dem chaldäischen Texte der LXX einerlei, oder aber von diesem bedeutend verschieden gewesen sei, so daß wir hier zwei verschiedene Originaltexte anzunehmen und daraus die schon berührte Verschiedenheit zwischen der alexandrinischen und hieronymianischen Uebersetzung zu erklären hätten. Viele ältere Exegeten haben sich mit Leichtigkeit für's Letztere entschieden, indem sie behaupteten, Tobia habe seine Geschichte zweimal beschrieben, das eine Mal kurz, wie wir sie in der Vulgata haben, das andere Mal ausführlicher, wie sie der alexandrinische Text wiedergebe (1). Allein abgesehen davon, daß dieses im höchsten Grade unwahrscheinlich ist und im ganzen Alten Testamente keine Analogie für sich hat, wird dadurch die Verschiedenheit der alten Texte nicht einmal befriedigend erklärt. Denn zwischen dem Text der Itala einerseits und dem des Hieronymus und der LXX andererseits ist ungefähr dieselbe Verschiedenheit, wie zwischen den beiden letztern unter sich; würde nun das gegenseitige Verhältniß dieser zur Annahme einer doppelten Abfassung durch den ursprünglichen Verfasser berechtigen, so würde die Beschaffenheit der Itala noch eine dritte Abfassung durch eben denselben postuliren, was doch wohl Niemand wird einräumen wollen. Serarius wenigstens hat nicht viel Beifall erhalten und schwerlich noch solchen zu hoffen für die Meinung, daß der ältere und jüngere Tobias zuerst mit einander ihre Geschichte chaldäisch geschrieben, dann aber noch jeder für sich eine von der chaldäischen abweichende hebräische Beschreibung derselben abgefaßt haben (2).

Neuere haben daher verschiedene Bearbeitungen oder Umarbeitungen des Buches noch in der Ursprache angenommen und geglaubt, es liege von denselben dem hieronymianischen Texte eine andere als dem alexandrinischen zu Grunde. Die Berechtigung zu jener Annahme fanden sie in den Widersprüchen zwischen I. 10. 22. und II. 10. vergl. mit VII. 3. XI. 16 f. XIV. 10. und zwischen I. 6. und V. 13., sofern aus diesen erhelle, daß

(1) Vergl. J. Tirin. comment. in V. et N. Test. Lugd. 1723. I. 177.
(2) In sacros div. bibl. libros, Tobiam etc. comment. p. 2.

schon das hebräische Original des griechischen Textes „ein fragmentarisches, d. h. aus heterogenen Stücken zusammengesetztes Werk war“ und somit schon vor der alexandrinischen Uebersetzung „mehrere Bearbeitungen der Geschichte, welche in unserem Buche Tobia enthalten ist“, existirt haben (1). Allein gesetzt, jene Widersprüche fänden sich wirklich im griechischen Texte, so könnten sie ja eben so leicht durch spätere Aenderungen und Zusätze erst in diesen, als schon in das hebräische oder chaldäische Original desselben gekommen sein. Aber die Widersprüche finden sich nicht einmal im griechischen Texte. Der erste nämlich soll darin bestehen, daß nach II. 10. Tobia nach Elymais auswandert, nach I. 10. 22. VII. 3. XI. 16 f. XIV. 10. dagegen zu Ninive sich befindet. Aber hier verschwindet der ganze Widerspruch, sobald man annimmt, was der griechische Text nicht bloß erlaubt, sondern sogar fordert, daß Tobia nach seiner Auswanderung wieder nach Ninive zurückgekehrt sei. Der zweite Widerspruch soll darin bestehen, daß Tobia nach I. 6. allein (μόνος), nach V. 13. dagegen mit Anania und Jonathan die Erstlinge und Zehnten nach Jerusalem brachte. Aber hier wäre es gewiß, auch abgesehen von V. 13., eine exegetische Abgeschmacktheit, bei I. 6. das „allein“ im strengsten Sinne zu verstehen, so daß Tobia immer ohne jeglichen Begleiter aus Galiläa nach Jerusalem gezogen wäre. Es berechtigen daher diese Widersprüche so wenig, als einige weitere, die von Ilgen noch namhaft gemacht (2), aber bereits wieder aufgegeben worden sind (3), zu der Annahme mehrerer Umarbeitungen der Geschichte Tobia's. Dagegen liegen Thatsachen vor, die jene Annahme verbieten. Wenn nämlich schon zu Origenes Zeit die Juden sich so wenig um das Buch Tobia's kümmerten, daß sie nicht einmal von dessen Existenz etwas wußten (4), so wird dasselbe sich schwerlich vieler und verschiedenartiger Umarbeitungen von ihrer Seite zu erfreuen gehabt haben, so daß eine andere Bearbeitung der alexandrinischen und eine andere der hieronymianischen Uebersetzung zu Grunde liegen

(1) Bertholdt, Einleitung. VI. 2509 f. 2513—2520.

(2) Geschichte Tobi's. S. CIX—CXV.

(3) de Wette, Einleitung. S. 425.

(4) — περὶ ἧς (sc. Τωβία) ἡμᾶς ἔχρην ἐγνωκέναι, ὅτι Ἑβραῖοι τῷ Τωβίᾳ ἐ χρῶνται, οὐδὲ τῇ Ἰουδίθ. Οὐδὲ γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ καὶ ἐν ἀποκρύφοις Ἑβραιοτὶ, ὡς ἀπ' αὐτῶν μαθόντες ἐγνώκαμεν. Epist. ad Afric. n. 13.

könnte. Dazu kommt, daß, wenn schon in früherer Zeit mehrere Bearbeitungen des Buches existirt hätten und dasselbe auf diese Weise doch zu einer gewissen Celebrität gelangt wäre, es doch auch in den ältesten jüdischen Schriften da und dort erwähnt sein müßte, was nicht der Fall ist (1).

Sind wir aber demnach nicht befugt, mehr als eine Gestalt des Buches in der Ursprache anzunehmen, so entsteht endlich die Frage, ob die alexandrinische oder die hieronymianische Uebersetzung dem Urtexte näher stehe und vor der andern den Vorzug verdiene. Gewöhnlich entscheidet man sich zu Gunsten der erstern (2). Dieses scheint auch seinen guten Grund zu haben. Denn gleichwie die übrigen alttestamentlichen Bücher früher in die griechische Sprache übersetzt wurden als in irgend eine andere, so ohne Zweifel auch das Buch Tobia's. Und da nun doch die Verschiedenheit der vorhandenen Texte zum Beweise dient, daß diese Geschichte im Laufe der Zeit bedeutende Aenderungen erlitten hat, so scheint man das verlorene Original allerdings zunächst in der ältesten Uebersetzung suchen zu müssen. Allein genauer angesehen, unterliegt dieses doch noch großer Bedenklichkeit. Die Verschiedenheit beider Texte hat nämlich entweder in ungenauer Uebersetzung, oder in nachheriger Aenderung des Uebersetzten oder in beidem zugleich ihren Grund.

Sehen wir nun zunächst auf die Uebersetzung des Hieronymus, so verbindet zwar Jahn mit der oben angeführten Stelle aus der Vorrede des Hieronymus zum Buche Tobia's die Bemerkung: „Bei einer solchen Eilfertigkeit konnte die Uebersetzung unmöglich gut und genau ausfallen, indem schon der Jude, der das Chaldäische aus dem Stegreife hebräisch dolmetschte, viele Unrichtigkeiten begehen mußte, die hernach Hieronymus unausbleiblich vermehrte, da er die hebräische Dolmetschung wieder aus dem Stegreife lateinisch dictirte. Daher kommt es wohl größten Theils,

(1) Erst Rabbi Asarja erwähnt in seinem Buche Imre binah c. 15. das Buch Tobia und bemerkt, daß es in chaldäischer Sprache abgefaßt worden sei; im B. Juchasin ist zwar von Tobia, aber nicht vom Buche Tobia's die Rede (Observat. Jos. de Voisin in procem. Pugionis fidei ed. Karpzov. 1687. p. 126.).

(2) Selbst Huetius sagt: Omnium interpretationum libri hujus, quæ hodie circumferuntur, antiquissima ac proinde purissima et exemplari simillima græca est (Demonstr. evang. p. 217.).

daß diese Uebersetzung von dem Griechischen Texte stark abweicht; selbst daß in den ersten Kapiteln von Tobit in der dritten Person geredet wird, wo er im Griechischen Texte in der ersten Person redend eingeführt wird, ist wohl aus dieser sonderbaren Art, zu übersetzen, herzuleiten" (1). Allein wenn hiernach die mehrerwähnte Textesverschiedenheit fast nur als Folge fehlerhaften Uebersetzens von Seite des Hieronymus betrachtet wird, so geschieht dieß sicher mit Unrecht. Selbst Ilgen will gefunden haben, daß „Hieronymus, einige Fehler, wozu ihn theils seine tumultuarische Verfahrungsart, theils auch wirkliches Unvermögen verleitete, abgerechnet, sein Original treu wieder gegeben und von sich nichts hinzu gethan habe" (2). Und eine treue Uebersetzung wird man jedenfalls auch als das Ziel zu betrachten haben, nach dem der Kirchenvater strebte. Ist aber dieß der Fall, so reicht selbst die größte Eilfertigkeit nicht hin, um die Abweichung seiner Uebersetzung vom alexandrinischen Texte zu erklären. Dazu kommt, daß das Buch Tobia's nicht sehr umfangreich ist und von einem Sprachkundigen, der bloß einen bestimmten (z. B. lateinischen) Text in eine andere Sprache übersetzen wollte, ohne irgend kritische und exegetische Hülfsmittel zu berücksichtigen, in ziemlich wenigen Stunden einem Geschwindschreiber dictirt werden könnte, so daß etwaige Versehen kaum mit Mangel an Zeit entschuldigt werden könnten, wenn ihm ein voller Tag zu Gebote stünde. Endlich ist bekannt, daß Hieronymus in drei Tagen die salomonischen Schriften (Sprüchw., Pred. u. Hohesl.) übersetzte (3), wozu noch größere Eilfertigkeit nöthig war, als zur Uebersetzung des Buches Tobia's an einem Tage; und doch finden wir dort durchaus keine solche Abweichungen vom hebräischen Texte, wie hier vom alexandrinischen. Daß aber Hieronymus, bevor er an die Arbeit ging, sich der Zuverlässigkeit seines Exemplars und der Fähigkeit und Treue seines Uebersetzers aus dem Chaldäischen gehörig werde versichert haben, wird man nicht bezweifeln, wenn man seinen Charakter, seine Kenntnisse und seinen Eifer bei Bearbeitung biblischer Bücher kennt. Damit soll jedoch die Uebersetzung des Hieronymus noch keineswegs als genau und wörtlich

(1) Einleitung. II. 607 (für 907.).
(2) Die Geschichte Tobi's ꝛc. S. CXLV.
(3) Vgl. Thl. I. S. 241.

bezeichnet, sondern nur behauptet werden, daß ihre Abweichung vom alexandrinischen Texte nicht bloße Folge ungenauen Uebersetzens sei. Hieronymus übersetzte das Buch Tobia's ohne Zweifel in derselben Weise wie das Buch Judith, bei letzterem aber bemerkt er ausdrücklich, er habe mehr den Sinn als die Worte seines Textes wiedergegeben (1), wir werden daher das Gleiche auch beim Buche Tobia's annehmen dürfen. — Was sofort die Schicksale dieser Uebersetzung betrifft, so lassen sie sich von ihrem Ursprunge an bis auf die neuere Zeit herab mit befriedigender Sicherheit verfolgen, und es ist bekannt, daß von größern Auslassungen und Einschiebungen hier keine Rede sein kann, nicht einmal die Berichtigungen derselben nach der Itala, wenn je solche Statt gefunden, können als vielfache und irgend erhebliche betrachtet werden, so daß fast alle hier vorgekommenen Aenderungen nur als Versehen oder auch vermeintliche Verbesserungen der Abschreiber erscheinen.

Ganz anders verhält es sich dagegen mit dem alexandrinischen Texte. Seine Geschichte läßt sich nicht so sicher bis zu seinem Ursprunge verfolgen wie die Geschichte der hieronymianischen Uebersetzung; und leicht möglich ist es, daß er zwischen der Zeit seiner Entstehung und seiner Aufnahme in den alexandrinischen Kanon oder später noch bedeutende Aenderungen erlitten, möglich sogar, daß die Uebersetzung auch mit Benützung gangbarer Traditionen schon sehr frühe umgearbeitet wurde. Wie es aber damit sich auch verhalte, jedenfalls hat sie mehrfache nicht unbedeutende Aenderungen erfahren. Dieß erhellt hinlänglich aus der Itala, welche den griechischen Text zur Grundlage hat, aber von seiner jetzigen Gestalt so bedeutend abweicht, daß die Abweichungen nicht aus ungenauem oder fehlerhaftem Uebersetzen, sondern nur aus einer andern Beschaffenheit des Originals sich befriedigend erklären lassen. Dazu kommt, daß einige Schwierigkeiten des griechischen Textes, die man auf Rechnung der Sage oder Mythe zu bringen pflegt, im chaldäischen Urtext des Hieronymus sich noch nicht finden, und derselbe somit als reiner und einfacher, der griechische aber ihm gegenüber als erweitert und entstellt erscheint. In jenem Texte fand sich z. B. noch nichts

(1) — magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens. Præf. in L. Judith.

von dem angeblichen Widerspruch des griechischen Textes hinsichtlich der früheren Reisen Tobia's nach Jerusalem (I. 6. vergl. V. 13.); nach ihm erinnerte Raphael den Tobia nicht, wie nach dem griechischen Texte (VI. 15.), an die Ermahnung seines Vaters, als ob er bei derselben gegenwärtig gewesen sei; in ihm wird der Widerspruch gelöst zwischen der Angabe, daß Raphael mit Tobia den gebratenen Fisch verzehrt (VI. 5.) und seiner Versicherung, daß er während seines Umganges mit Tobia nichts gegessen und getrunken habe (XII. 19.) u. dergl. Bertholdt versichert zwar, um den Urtext der Vulgata schon als Uebersetzung bezeichnen zu können, daß der Ueberarbeiter des Buches die Absicht gehabt habe, „die Erzählung wahrscheinlicher und glaublicher zu machen" (1). Allein diese Versicherung ist um so sonderbarer, als sonst von den mythologisirenden Schriftforschern in solchen Fällen immer eine Vermehrung, nicht eine Verminderung des mythischen Stoffes im Laufe der Zeit behauptet wird, und ohnehin dasjenige, woran sie beim griechischen Buch Tobia's Anstoß nehmen, gewiß keinem gläubigen Israeliten jener Zeit, in welche die Ueberarbeitung fallen müßte, anstößig vorgekommen und sicherlich weit eher noch vergrößert als beseitigt worden wäre. Endlich wird noch im siebenten Buch der apostolischen Constitutionen, welches zu Anfang des vierten Jahrhunderts entstanden ist (2), ein von der alexandrinischen Uebersetzung abweichender und mit jener des Hieronymus übereinstimmender griechischer Text unseres Buches angeführt (3), zum Beweise, daß derselbe jedenfalls sich nicht immerfort gleich geblieben ist.

Aus all diesem ergiebt sich von selbst, daß die hieronymianische Uebersetzung als die zuverlässigste Wiedergabe des Urtextes vom Buche Tobia's zu betrachten ist, wenn gleich nicht als die durchaus genaueste. An manchen Stellen nämlich, wo der alexandrinische Text nicht durch spätere Aenderungen entstellt wurde, mag in ihm der Urtext genauer wiedergegeben sein, als in der Uebersetzung des Hieronymus. Da jedoch die derartigen Stellen

(1) Einleitung. VI. 2516 f.

(2) Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel ꝛc. von Drey. Tüb. 1832. S. 96—103.

(3) Const. Apost. VII. 2.: *πᾶν ὁ μὴ θέλεις γενέσθαι σοι, καὶ σὺ τοῦτο ἄλλῳ μὴ ποιήσεις* (vergl. Tob. IV. 16. Vulg.); der alexandrinische Text hat dafür: *Καὶ ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς* (IV. 15.).

sich nicht mit Sicherheit bezeichnen lassen, während von gar vielen das Gegentheil behauptet werden muß, so scheint der Vorzug der Vulgata außer Zweifel zu stehen. Uebrigens sind die Hauptmomente der Geschichte Tobia's in den Texten der **LXX**, Itala und Vulgata dieselben, und somit die Geschichte im Ganzen nach ihrer belehrenden Seite und ihrer theokratischen Wichtigkeit und Bedeutsamkeit ebenfalls dieselbe, und die Abweichungen betreffen nur außerwesentliche Nebenpunkte. Es wird daher weder überhaupt als anstößig erscheinen, noch insbesondere zu nachtheiligen Folgerungen gegen unser Urtheil über die Vulgata berechtigen, daß sowohl die **LXX** als Itala vor Hieronymus und zum Theil auch noch nach ihm Kirchenversionen waren.

§. 18. Zeitalter und Verfasser.

Die älteren Exegeten, denen sich auch Allioli anschließt (1), beantworten die Frage nach dem Zeitalter und Verfasser des Buches Tobia's gewöhnlich dahin, daß die ersten zwölf oder dreizehn Kapitel von Tobia dem Vater, das Folgende von seinem Sohne und die letzten zwei oder vier Verse endlich von einem unbekannten Israeliten geschrieben worden seien, den man als den Herausgeber des Buches betrachten könne (2). Diesem nach würde das Buch mit Ausnahme etwa der letzten Verse vor dem babylonischen Exil entstanden und älter sein als mehrere protokanonische Bücher. Die Hauptgründe, auf die sich diese Ansicht stützen will, sind, daß der Verfasser anfänglich vom älteren Tobia eine Zeit lang in der ersten Person rede und sich dadurch geradezu für denselben ausgebe, sodann daß er sammt seinem Sohne den Auftrag erhalte, die berichteten Ereignisse aufzuschreiben (**XII.** 20.), den er gewiß nicht unbefolgt gelassen, und endlich, daß von dem Gebet im dreizehnten Kapitel noch ausdrücklich gesagt werde, der ältere Tobia habe es aufgeschrieben (**XIII.** 1.). Allein der erste Punkt würde sich schon daraus genügend erklären, daß dem Verfasser der Geschichte Tobia's noch schriftliche Aufzeichnungen von ihm selbst vorlagen, die er theilweise aufnahm, wie

(1) Die hl. Schrift des A. und N. Test. ꝛc. 5te Aufl. Landshut. 1842. 43. S. 369.

(2) Vergl. Serar. in sacros divin. bibl. libros, Tobiam etc. p. 1. — Huet. demonstr. evang. p. 216. — Grotius, annott. in V. T. ed. Vogel. III. 1. — Goldhagen, introductio etc. II. 128.

er sie vorfand. Man wird aber um so weniger Gewicht auf denselben legen dürfen, als der lateinische Text des Hieronymus von Tobia überall in der dritten Person redet. Sodann der Befehl des Aufschreibens findet sich in der Vulgata ebenfalls nicht; und wenn er sich auch in ihr fände, oder wenn man mit Serarius unter dem Narrate omnia mirabilia ejus (XII. 20.) ein schriftliches Erzählen zu denken hätte, so wäre doch die Befolgung dieses Befehls immerhin noch nicht gerade die Abfassung unseres Buches, sondern leichtlich nur die Abfassung von Berichten, die demselben zu Grunde liegen können. Der dritte Grund endlich ist von keiner Bedeutung, weil ja das Aufschreiben jenes Gebetes gerade nicht ein Schreiben des Buches Tobia's ist, wozu noch kommt, daß die lateinische Uebersetzung des Hieronymus auch hier nichts von einem Aufschreiben sagt.

Stützt sich aber demnach diese ältere Ansicht auf unhaltbare Gründe, so nicht weniger auch die neuern Meinungen, die man über die Entstehungszeit unseres Buches aufgestellt hat. Namentlich gilt dieß zunächst von der Vermuthung Eichhorn's, daß das Buch leichtlich in der christlichen Zeit entstanden sein könnte (1). Denn daß sich keine Benützung desselben bei Philo und Flavius Josephus nachweisen läßt, und die Berücksichtigung desselben in den neutestamentlichen Schriften nicht durchaus über jedem Zweifel steht, kann, wie Bertholdt richtig bemerkt, nichts für diese Vermuthung beweisen (2). Wenn aber Bertholdt andererseits mit Eichhorn darin übereinstimmt, daß das Buch erst geraume Zeit nach Darius Hystaspis entstanden sein müsse, weil sich bei den Persern die Vorstellung von sieben Geistern um den Thron des Ormuz erst unter diesem Könige gebildet und erst nach ihm allmählig auch bei den Hebräern die Vorstellung von sieben Engelfürsten veranlaßt habe, so ist auch dieß ein sehr schwacher Grund. Denn vorausgesetzt, daß die fragliche Vorstellung der Hebräer ihren Ursprung in Persien habe, was sich aber nicht beweisen läßt, so ist dieselbe doch bei den Persern jedenfalls älter als die Regierung des Darius Hystaspis, und die Meinung verkehrt,

(1) Einleitung in die apokr. S. 408 f.

(2) Einleitung. VI. 2500. Es ist sogar höchst wahrscheinlich, daß Tob. IV. 16. bei Matth. VII. 12. und Tob. XIII. 20 ff. in der Offenb. XXI. 18 ff. berücksichtigt werde.

daß sie aus den sieben persischen Hofämtern dieses Königs als Uebertragung irdischer Verhältnisse auf die himmlischen entstanden sei (1). Nicht viel mehr hat es zu bedeuten, wenn Jahn und Ackermann das Buch 150 oder 200 Jahre vor Chr. entstanden sein lassen, weil die von Seleukus Nikator erbaute Stadt Rages in eine viel zu frühe Zeit versetzt werde (2), oder weil das Buch ursprünglich griechisch geschrieben worden sei (3). Denn unter jener Erbauung ist in dem dießfallsigen Berichte Strabo's ohne Zweifel nur eine Vergrößerung, vielleicht auch theilweise Wiederherstellung gemeint, und griechisch konnte das Buch ja viel später geschrieben werden, abgesehen davon, daß der griechische Text nicht der ursprüngliche ist.

Das Gesagte kann zugleich zum Beweise dienen, daß die Versuche, das Zeitalter des Buches genau zu bestimmen, nicht recht gelingen wollen. In der That bietet der Inhalt keine sichere Anhaltspunkte dazu dar. Und wenn auch die Meinung, daß das Buch nach Darius Hystaspis und namentlich etwa 150 oder 200 Jahre vor Christus entstanden sei, leichtlich auf Wahrheit beruhen kann, so können doch die dafür vorgebrachten Gründe nicht für beweisend gehalten werden. Es kann eben so leicht auch beträchtlich älter sein, wenn sich gleich keine hinreichende Beweisgründe dafür nennen lassen. Sieht man es übrigens in seiner jetzigen Gestalt als das Werk eines Verfassers an, und zum Gegentheil hat man keinen genügenden Grund, so muß es schon wegen der Schlußverse nacherilischen Ursprungs sein. Auch führt in die nacherilische Zeit die Vergleichung Tobia's mit Hiob (II. 12 ff.), sofern sie sich eher von einem späteren als von einem nahezu gleichzeitigen Verfasser des Buches erwarten läßt. — Daß hiernach auch der Verfasser unbekannt sei, bedarf kaum der Bemerkung. Sein Vaterland übrigens war sicherlich nicht Aegypten, wie Eichhorn vermuthet (4); denn schon der Umstand, daß das Buch in chaldäischer Sprache abgefaßt wurde, spricht für einen palästinensischen oder babylonischen Verfasser (5).

(1) Vgl. Th. II. Abth. 2. S. 83 f. — Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus. I. 11 ff.

(2) Jahn, Einleitung. II. 903.

(3) Ackermann, introductio. p. 341.

(4) Einleitung in die apokr. S. 410.

(5) Vgl. auch Bertholdt, Einleit. VI. 2500. — de Wette, Einleit. S. 426.

§. 19. Historischer Charakter und Glaubwürdigkeit.

I. Daß der Verfasser des Buches Tobia's seine Erzählung nicht als Dichtung, sondern als historischen Bericht über ein wirkliches Ereigniß geben und betrachtet wissen wolle, wird kaum Jemand bezweifeln können, der dasselbe unbefangen gelesen hat. Der Ton und Charakter der Erzählung ist durchweg der einfach historische, und das Ereigniß selbst wird mit andern bekannten und wichtigen Ereignissen in eine solche Verbindung gebracht, wie es unmöglich sein könnte, wenn es als ein bloß erdichtetes gelten wollte. Schon die genaue Angabe des Stammes, welchem Tobia angehört, ließe sich bei einer Dichtung nicht erwarten, noch weniger eine Menge specieller Angaben über Tobia's Familienverhältnisse, die zur Erreichung des Zweckes, den ein Dichter dieses Buches möglicher Weise haben konnte, nichts beitrugen, wie z. B. daß Tobia mit einer Frau aus seinem Stamme, Namens Anna, sich verehlicht habe I. 9.; daß Gabelus an der Hochzeitfeier des jüngern Tobia Theil genommen habe IX. 7 ff.; daß dieser zwei Wochen bei Raguel geblieben sei VIII. 23. und auf dem Heimwege bei Charan sich von seinen Leuten getrennt habe und vorausgeeilt sei XI. 1.; daß auch Achior und Nabath zu Tobia gekommen seien, um ihm Glück zu wünschen XI. 20.; daß derselbe vier Jahre lang blind gewesen sei, und nach Erlangung des Augenlichtes noch 42 Jahre, im Ganzen aber 102 Jahre lang gelebt habe XIV. 1—3.; daß der junge Tobias nach dem Tode seiner Aeltern Ninive verlassen und sich zu seinen Schwiegereltern begeben und ein Alter von 99 Jahren erreicht habe XIV. 14—16. Auf derartige Angaben, die sich noch ziemlich vermehren ließen, namentlich aus dem Texte der LXX und Itala (1), worauf wir jedoch aus nahe liegenden Gründen verzichten, darf um so mehr Gewicht gelegt werden, als man die daraus gezogene Folgerung auf historischen Gehalt bloß mit der Bemerkung zu umgehen weiß, daß der Verfasser, weil er eine „in das kleinste Detail gehende Familiengeschichte" entwerfen wollte, „solche Kleinigkeiten mit einweben mußte, wenn sie auch ganz müßig dastehen und nicht auf den Gang der Hauptbegebenheit Einfluß haben" (2). Zu solchen Specialitäten kommen

(1) Vgl. Ilgen, Geschichte Tobi's S. LXXII ff.

(2) Gewiß eine sonderbare Regel der Poetik, daß man in Dichtungen,

aber auch noch viele historische und geographische Angaben, die ganz richtig sind, und nicht nur der Begebenheit ihren bestimmten Schauplatz anweisen, sondern sie in die bekannte israelitisch-assyrische Geschichte als integrirenden Theil einreihen. Als Schauplatz erscheint vorzugsweise Ninive, Ekbatana und Rages; ein Dichter würde wohl minder bekannte Orte gewählt, oder dieselben lieber, gleich der Begebenheit selbst, gedichtet haben. Die Könige, mit denen Tobia in freundliche und feindliche Berührung kommt, und zwar auf eine Weise, daß das Schicksal seiner Volksgenossen überhaupt dabei betheiligt ist, sind die bekannten assyrischen Könige Salmanassar und Sanherib; auch hier würde ein Dichter wohl andere Personen gewählt haben, wenn er sie auch nicht gerade erdichten wollte. Ueberhaupt aber würde ein solcher gewiß manche Einzelnheiten anders dargestellt und dem Tobia z. B. nicht bloß die Stelle eines Hoflieferanten, sondern ein höheres Amt zugewiesen haben, wenn er nicht Thatsächliches hätte berichten wollen. Nimmt man noch hinzu, was im vorigen §. über das Zeitalter und vermuthungsweise über die Quellen des Buches gesagt wurde, so spricht auch von dieser Seite, was keiner weitern Ausführung bedarf, Alles für den historischen Charakter des Buches und dessen Glaubwürdigkeit.

II. Dennoch hat man diese in Abrede gestellt und den Inhalt des Buches bald für theilweise, bald für durchgängige Dichtung erklärt. Die hauptsächlichsten Gründe, die man dafür gelten machte, sind a) die bedeutsamen Eigennamen, b) die ähnlichen Schicksale Tobia's und Hiob's, c) die gleichen Schicksale Tobia's und Sara's, d) die geographischen Schwierigkeiten, e) die geschichtswidrigen Angaben, f) die physikalischen Unglaublichkeiten, g) der wunderbare Inhalt des Buches.

a) "Die meisten vorkommenden Namen, sagt Bertholdt, sind offenbar bedeutsam, und können daher keine historische Personen bezeichnen." Der Name des Vaters Tobi (טוֹבִי mein Guter) bezeichnet nach ihm "den edlen und rechtschaffenen Charakter desselben," der Name der Großmutter Debora (דְּבוֹרָה Biene) "den Fleiß und die Sorgfalt, welche sie auf seine Erziehung verwendete," der Name des Sohnes Tobia (טוֹבִיָּה gütig ist Jehovah) "das

---

die sich im Familienkreise bewegen, immer auch müßiges Gerede und den Zweck der Dichtung nichts angehende Angaben einflechten müsse.

Glück, welches ihm Jehovah auf seiner Reise und bei seiner Verheirathung und bei der Heilung seines blinden Vaters gab." Der Begleiter heiße Azarja (עֲזַרְיָה Gotthelf), "weil ihm denselben Gott zum Freunde, Rathgeber und Helfer gesandt hatte." Tobia's Neffe heiße Achiacharos (אֲחִיאֲחִרוֹן mein Vetter ist der zweite, nämlich nach dem Könige), "weil das Buch selbst von ihm sage: κατεστησεν αυτον ὁ Σαχερδονος εκ δευτερας I. 22."; sein Anverwandter in Medien heiße Gabael (גַּבְאֵל tergum Dei), weil er ein Mann war, auf dessen Ehrlichkeit sich Tobi mit Recht verlassen hat" (1). — Allein wir können in all Diesem, wenn gleich auch noch de Wette die bedeutsamen Namen gegen den historischen Charakter des Buches hervorhebt, keine wirklichen Beweise gegen denselben finden. Bedeutsame Namen sind im A. T. etwas so allgemein Uebliches, als eine damit zusammenhängende Sitte der Semiten etwas allgemein Bekanntes (2). Obige Angaben Bertholdt's könnten daher hier nichts beweisen, wenn sie auch vollkommen richtig wären. Allein das sind sie keineswegs. Gleich die erste gründet sich auf die unrichtige Voraussetzung, daß der Vater nicht טוביה, sondern טובי geheißen habe. Die zweite ist viel zu gesucht, als daß sich Gewicht auf sie legen ließe; denn mütterliche Sorgfalt für religiöse Kindererziehung ist von der Emsigkeit der Bienen so ganz verschieden, daß es fast als ein Mißgriff erscheinen würde, jene durch diese veranschaulichen zu wollen. Ohne Zweifel war Debora mit Rücksicht auf 1 Mos. XXXV. 8. und Richt. IV. V. ein häufiger Eigenname hebräischer Frauen. Der Name Tobia sodann ist von so allgemeiner Bedeutung, daß er für jeden wahren Israeliten paßt und in der That auch sehr häufig vorkam, z. B. Zach. VI. 10. 14. Esr. II. 60. Neh. II. 10. 19. III. 35. 2 Makk. III. 11. Es läßt sich daher um so weniger annehmen, daß der Verfasser des Buches dem jüngern Tobia diesen Namen erst in Folge der ihm angedichteten glücklichen Reise ꝛc. gegeben habe, als er ja auch dem Vater denselben Namen giebt. Der Name Asaria ferner ist gerade nicht der wirkliche, sondern nur der angenommene Name des Engels; angenommen ist er aber ohne Zweifel als ein häufiger israelitischer Eigenname (1 Kön. IV. 2. 5. 2 Kön. XIV.

(1) Einleitung. VI. 2494 f.

(2) Thl. II. Abth. 1. S. 135 f. — Nachmosaisches im Pentat. S. 55.

21. XV. 1. 1 Chron. II. 8. 38. V. 35. 39. IX. 11. 2 Chron. XV. 1. XXI. 2. u. s. w.), mit Rücksicht vielleicht auch auf das, was der Engel thun wollte. Den Namen Achiacharus hat Bertholdt auffallend unrichtig erklärt, denn אַחֲרוֹן heißt bekanntlich nicht der zweite, sondern der letzte, und bildet den Gegensatz zu רִאשׁוֹן (Jes. XLIV. 6. XLVIII. 12.), und was er endlich über Gabael sagt, hat die Aussprache und Schreibart gegen sich, und erscheint außerdem als eine sehr abgeschmackte Deutung.

b) "Die Erzählung in dem Buche Tobia ist sichtbar eine freie Nachbildung von der Leidens- und Errettungsgeschichte des Hiob," sagt Bertholdt weiter (1). Und wirklich können wir eine theilweise Aehnlichkeit zwischen Tobia und Hiob nicht in Abrede stellen, wie denn auch der hieronymianische Text solche ausdrücklich hervorhebt (II. 12—15.). Allein so groß, wie Bertholdt's Behauptung meinen lassen will, ist dieselbe doch keineswegs. Die Aehnlichkeit besteht nur ganz allgemein darin, daß beide, ungeachtet ihrer Frömmigkeit, mit Unglück und Leiden geprüft, und nachdem sie die Prüfung rühmlich ausgehalten, mit unerwartetem Glücke belohnt werden. Alles Specielle aber, die besondere Art der Tugendübung, die Veranlassung des Unglücks, die Beschaffenheit desselben, das Benehmen während seiner Dauer, die Befreiung davon ꝛc. ist bei beiden so durchaus verschieden, wie es fast unmöglich sein könnte, wenn die eine Geschichte nur eine Nachbildung der andern wäre. Jenes Allgemeine aber ist ohne Zweifel eine Sache, die schon bei unzähligen Menschen bis zu dem Grade Statt gefunden, daß eine vollkommen wahre historische Darstellung einer gewissen Periode ihres Lebens eben jenen Wechsel darstellen würde, ohne daß dabei auf Hiob oder Tobia nur irgend Rücksicht genommen wäre. Zudem findet die berührte Aehnlichkeit fast nur in solchen Punkten Statt, die bei Hiob von den Auslegern gewöhnlich und zum Theil sogar von Bertholdt selbst (2) für den historischen Kern des Buches gehalten werden. Und es wird sich doch wohl nicht behaupten lassen, daß, was einmal einem Menschen begegnet sei, in etwas ähnlicher Weise nicht auch einem andern könne begegnet sein.

c) "Der Held und die Heldin dieser Erzählung, der ältere

(1) Einleitung. VI. 2495.
(2) Ebend. V. 2045 f.

Tobia und Sara, stehen viel zu ähnlich in Handlungen und Schicksalen einander gegenüber, als es in einer wahren Geschichte zu erwarten wäre.“ So Eichhorn (1). Allein die Aehnlichkeitspunkte, die er dann speciell aufzählt, Frömmigkeit und Unschuld, daneben schweres Leiden, unverdiente Vorwürfe, schmerzliche Kränkung, Wunsch und Bitte zu Gott, vom Leiden befreit zu werden, oder sterben zu können, Erhörung der Bitte, bevor der Betende noch darum weiß, sind gewiß wiederum Dinge, von denen wir im gegenwärtigen Augenblicke weit eher behaupten dürften, daß sie bei vielen, als daß sie nur bei zwei Menschen Statt finden. Ueberdieß wird die Gleichzeitigkeit nicht gerade bis auf den Augenblick hinaus zu premiren sein, und gesetzt sogar, sie sei es, und es sei unerhört, daß die gleichzeitigen Schicksale zweier Personen so viel Aehnlichkeit haben, wie die Schicksale Tobia's und Sara's, so könnte doch auch dieses gegen die Thatsächlichkeit noch gar nichts beweisen, weil jedenfalls keine Unmöglichkeit darin läge. Dagegen würde, wenn die Aehnlichkeit bloß erdichtet wäre, dieselbe aus nahe liegenden Gründen gewiß weit eher zwischen Sara und dem jüngern Tobia, als zwischen ihr und dem ältern Tobia gedichtet worden sein.

d) Unter den geographischen Schwierigkeiten scheint diejenige nicht mehr als sehr bedeutend zu gelten, daß Tobia und sein Begleiter nach zurückgelegter erster Tagreise am Tigris übernachten (**VI. 1.**), da doch Ninive selbst an diesem Flusse lag. Dagegen wird Gewicht darauf gelegt, daß Rages als Wohnort der Sara bezeichnet (**III. 7. vulg.**; **VI. 9. LXX.**), und dann doch Asarja von dort nach Rages zu Gabelus gesendet wird (**IX. 2.**), und daß Rages überhaupt erst später von Seleukus Nikator erbaut worden ist (2). Allein das erstere, was schon Rainold unter den Lügen unseres Buches als die erste aufführt, ist, genauer

(1) Einleitung in die apokr. S. 402. — Sonderbarer Weise sagt selbst Jahn: „Tobit und Sarra werden zu gleicher Zeit unschuldig geschmäht, bethen zu gleicher Zeit, und bethen beyde um einen baldigen Tod, erhalten auch beyde durch den Engel Raphael Hilfe. So vieles ganz ähnliches zu eben derselben Zeit findet sich in der wirklichen Welt nicht.“ (Einleitung. **II.** 897.).

(2) Vergl. Rainold, Censura librorum apocryphorum vet. Test., adversum Pontificios, inprimis Robertum Bellarminum etc. I. 457 sqq. — Bertholdt, Einleitung. VI. 2481. — de Wette, Einleitung. S. 422.

angesehen, nicht ein geographischer, sondern ein kritischer Punkt, und zwar keineswegs ein schwieriger. Im lateinischen Texte steht Rages offenbar in Folge eines Versehens, sei es des Uebersetzers oder der Abschreiber, da alle andern alten Texte (die LXX, die Itala, der syr. und hebr. Text) nicht Rages, sondern Ekbatana haben, und daher dieß ohne Widerrede auch beim hieronymianischen Texte als das Richtige anzusehen ist. Der griechische Text aber ist an der berührten Stelle einerseits unsicher, sofern sich neben τῇ Ῥάγῃ auch die Lesart εἰς Ἐβατανα findet (1), und die Itala (V. 10.) in den verschiedenen Handschriften statt Rages theils Bethanis, theils Ecbathanis, theils Ecbatana liest (2), und corrigirt sich andererseits sogar selbst, indem er kurz zuvor VI. 5., so wie III. 7. Ekbatana als den Aufenthalt Raguel's bezeichnet. Man hat daher die Annahme, daß es zwei Städte Namens Rages gegeben habe, zu der sich selbst Bellarmin versteht (3), oder daß Raguel nur in der Nähe von Rages gewohnt habe, was wegen IX. 1—6. nicht wohl sein kann, gar nicht nöthig. Rücksichtlich des zweiten Punktes genügt zur Beseitigung jedes Vorwurfs geographischer Unrichtigkeit, was Rosenmüller über Rages sagt. „Die Persische Sage setzt die Gründung der Stadt Rages in ein sehr fernes Zeitalter; sie soll nämlich von Husheng, dem Enkel des Kajomorth, des ersten Königs von Persien, erbaut worden sein. Alexander fand Ragä unter diesem Namen bei seinem ersten Zuge durch Medien nach Parthien. Nachher scheint sie durch Erdbeben sehr gelitten zu haben; denn Seleukus Nikator wurde ihr zweiter Erbauer, und nannte sie, vielleicht nach dem Namen seiner Vaterstadt, Europos“ (4).

---

(1) Vergl. Holmes, vetus testamentum græcum cum variis lectionibus. Tom. V. zu Tob. VI. 9.

(2) Sabatier, biblior. sacror. latinæ versiones antiq. etc. zu Tob. VI. 9.

(3) De verbo Dei Lib. I. cap. 11. n. 3.

(4) Biblische Alterthumskunde. Bd. I. S. 288. Vergl. auch: Ritter, die Erdkunde von Asien, B. VI. Abth. I. S. 67 f., 117 f., 595. und Georgii, Alte Geographie, Abth. I. S. 281. — Daß der Ursprung dieser Stadt jedenfalls in eine so frühe Zeit falle, daß ihre Erwähnung im Buche Tobia's nichts für eine verhältnißmäßig sehr späte Abfassung oder unhistorischen Inhalt desselben beweisen könne, geht schon daraus hervor, daß Raghan (Rages) schon im Vendidad als der zwölfte Segensort des Ormuzd erscheint (Anquetil du Perron, Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre etc. Paris. 1771. Tom. I. Part. II. p. 269.).

e) Auch von historischen Schwierigkeiten weiß man nur noch eine einzige namhaft zu machen, nämlich die Angabe, daß „Tobi, zum Stamme Naphthali gehörig, von Salmanassar nach Ninive abgeführt worden sein soll", da doch „bekanntlich der Stamm Naphthali schon von Tiglath Pilesar nach Assyrien verpflanzt wurde" (1). Auch de Wette sucht die Unrichtigkeit jener Angabe durch Verweisung auf 2 Kön. XV. 29. zu beweisen (4). Allein hierauf ist schon längst bemerkt worden, daß nirgends gesagt werde, Tiglath Pilesar habe alle Angehörige des Stammes Naphtali weggeführt, und es habe auch nicht eine einzige Familie sich durch Flucht oder wie immer der Deportation zu entziehen vermocht (3). Der biblische Text sagt auch wirklich weiter nichts, als Tiglath Pilesar habe alles Land Naphtali's erobert (וַיִּקַּח־כֹּל אֶרֶץ נַפְתָּלִי) und die Einwohner nach Assyrien geführt (וַיַּגְלֵם אַשּׁוּרָה), womit nicht ausgeschlossen ist, daß noch manche Naphtaliten zurückgeblieben oder durch Flucht der Wegführung entgangen seien.

f) Physikalische Unmöglichkeiten werden zwei namhaft gemacht, nämlich daß der Schwalbenunrath dem alten Tobia in beide Augen zugleich gefallen sein (II. 10.), und der junge Tobia einen Fisch, der ihn zu verschlingen groß genug war, an's Land geworfen haben soll (VI. 1—4.). „Wie dem guten Tobit die Excremente der Schwalben auf beide Augen zugleich gefallen sein konnten, ist nicht einzusehen", sagt Jahn, und Bertholdt und de Wette geben ihm Beifall (4). Wer jedoch hierin eine Unmöglichkeit erblicken kann, für den muß das Reich der Möglichkeiten sehr enge Grenzen haben. Handelt es sich ja doch um eine Sache, die im Fallen durch den leichtesten Wind auseinander geweht werden konnte. — Was sodann über den Fisch gesagt wird, würde allerdings eine physikalische Unmöglichkeit enthalten, wenn man unter demselben mit manchen Auslegern ein Nilpferd, oder ein Krokodil oder einen Walfisch zu denken hätte. Allein da man dazu nirgends eine Nöthigung oder auch nur einen erheblichen Grund hat, sondern sogar viele Ausleger mit guten

(1) Bertholdt, Einleitung. VI. 2481.

(2) Einleitung. S. 422.

(3) Goldhagen, introductio. II. 145.

(4) Jahn, Einleitung. II. 897. — Bertholdt, Einleitung. VI. 2481. — de Wette, Einleitung. S. 422.

Gründen einen großen Hecht unter demselben verstehen (1), so wird man um so weniger von physikalischer Unmöglichkeit reden können, als derselbe dem unerfahrenen Tobia beim ersten Anblicke weit größer und furchtbarer vorkommen mußte, als er wirklich war, wobei dann der Text nicht nach der Beschaffenheit der Sache, sondern nach der Vorstellung Tobia's sich richtet, wenn er unter Anderm sagt, der Fisch habe ihn verschlingen wollen. Ohnehin liegt in der Angabe, daß der Fisch ihn habe verschlingen wollen, noch nicht die andere, daß er ihn auch hätte verschlingen können.

g) Mehr als all das Gesagte hat jedoch der wunderbare Inhalt des Buches ein nachtheiliges Urtheil über seinen historischen Charakter veranlaßt, wobei haupsächlich auf die Entfernung der Blindheit des alten Tobia und noch mehr auf die wider Vernunft und Offenbarung streitende Angelologie und Dämonologie des Buches Gewicht gelegt wird.

Was jedoch die Heilung der Blindheit betrifft, so hat man schon längst bemerkt, daß die Galle einiger Fischarten, namentlich auch der Hechte, zur Heilung von Augenkrankheiten und insbesondere zur Beseitigung der weißen Flecken (leucomata) mit gutem Erfolge angewendet werden könne (2). Es ließe sich daher die dießfallsige Angabe des Buches sogar ohne Annahme eines Wunders festhalten, wiewohl wir nicht gesonnen sind, ein solches in Abrede zu stellen, und es jedenfalls schon in der wunderbaren Fügung Gottes, die das Buch beschreibt, anerkennen müßten, wenn auch die Heilung ausgemachter Weise durch die natürliche Heilkraft der Fischgalle bewirkt worden wäre. Aber die Folgerung aus dem wunderbaren Inhalt auf einen geschichtswidrigen müssen wir aus bekannten Gründen von der Hand weisen.

Hinsichtlich der Angelologie unseres Buches müssen wir ebenfalls, was über den Engel Raphael und seinen Umgang mit Tobia gesagt wird, für ein Wunder erklären, aber darum noch nicht für eine Dichtung gegen Vernunft und Offenbarung. Begreiflich kann es sich hier nicht überhaupt um die Erscheinung eines Engels in menschlicher Gestalt handeln, denn daß der-

(5) Vergl. Calmet. Comment. lit. zu Tob. VI. 6.

(1) Bochart. Hierozoicon. P. II. L. V. c. 14. — Calmet. comment. lit. l. c.

gleichen nicht wider die Vernunft streite und in der Geschichte der Offenbarung häufig vorkomme (1), bedarf kaum der Bemerkung, sondern nur um die Erscheinungs-Weise des Engels. In dieser Hinsicht wird nun freilich gesagt: „Wie unwürdig benimmt sich auch dieser reine himmlische Geist, in welchem gewiß kein Falsch sein konnte! er giebt vor, er wäre ein Sprößling von einer bekannten israelitischen Familie; er giebt Anweisung zu dem, was wir im Lichte des göttlichen Evangeliums schon längst als Werke der Finsterniß, als schädlichen und menschenverderblichen Aberglauben erkannt haben! Von dieser Art sollten die höchsten Geister sein, welche in dem reinsten Lichte bei Gott wohnen und die nächsten Organe seines heiligen Willens sind?“ (2) Allein auf den ersten bereits ziemlich veralteten Vorwurf ist schon lange vor Eichhorn und Bertholdt die gehörige Antwort dahin gegeben worden: **Gerebat Raphael personam Azariæ, missusque a Deo sub illius imagine venerat, ut ejus nomine loqueretur et ageret. Angeli, qui in Veteri Testamento Dei nomine et jussu loquebantur, Numinis appellationem usurpabant. — — Denique per visum objectæ Angelorum species, quæque ab iis sub inanibus hisce imaginibus geruntur, nec humanæ sunt actiones nec consuetis humanarum actionum legibus subditæ** (3). Was über den „menschenverderblichen Aberglauben“ gesagt wird,

---

(1) Auf die Frage: „Allein wo hat man denn ein hinlänglich bewiesenes Beispiel von der wirklichen Erscheinung eines Engels auf Erden?“ (Bertholdt, Einleitung. VI. 2478.) kann nur dann die erwartete Verneinung gegeben werden, wenn man die zahlreichen biblischen und sonst glaubwürdigen Berichte dieser Art schlechthin für lügenhaft erklärt. Bertholdt sagt zwar, die vielen im A. und N. Testament erzählten Engelerscheinungen müssen bewiesen werden, weil „die Verfasser der biblischen Schriften nach ihren Nationalbegriffen schrieben, und nur selten solche Angelophanien als Augenzeugen erzählen. Meistens ist es mythische Geschichte, worin Engelerscheinungen vorkommen“ (a. a. O.). Allein damit ist doch deutlich genug gesagt, daß es nicht immer mythische Geschichte sei, worin Engelerscheinungen vorkommen, und daß die heiligen Schriftsteller solche auch als Augenzeugen berichten. In diesen Fällen aber (um von allem Andern zu schweigen), die auch wirklich nicht gar zu selten sind, wird doch wohl kein besonderer Beweis mehr zur Beglaubigung ihrer Aussagen nöthig sein!

(2) Bertholdt, Einleitung. VI. 2497. — Vergl. Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 401.

(3) Calmet. comment. lit. zu V. 18. — Goldhagen, introductio. II. 146.

den jener Engel lehre, wird nachher eine Erledigung finden, die jedenfalls keine nachtheilige Folgerung gegen den historischen Charakter des Buches gestattet. Sofort könnte nur etwa noch die lange Dauer der Engelerscheinung als etwas sonst Unerhörtes auffallen. Allein wenn einmal Engelerscheinungen als historische Thatsachen zugegeben werden müssen, so wird man doch wohl bei bestimmten Nachrichten über solche nicht die längere oder kürzere Dauer zum Maaßstabe für ihren historischen oder nicht historischen Gehalt machen wollen.

Am meisten bedenklich hat man die Dämonologie des Buches gefunden, die Verliebtheit des Asmodäus in die Tochter Raguel's, die Ermordung ihrer sieben Bräutigame durch denselben, die Vertreibung desselben durch das Räuchern mit der Leber eines Fisches, die Verbannung desselben durch Raphael in eine Wüste Oberägyptens. „Aus welcher Philosophie, fragt Eichhorn, lassen sich für solche Ideen Gründe borgen?“ (1) Unsers Wissens allerdings aus keiner; aber es handelt sich hier auch gar nicht um philosophische Ideen und ihre Begründung, sondern um Thatsachen, für dergleichen sich oft aus keiner Philosophie (im Sinne Eichhorn's) Gründe borgen lassen, ohne daß sie darum aufhörten, Thatsachen zu sein. Daß nun aber die Lehre von bösen Geistern und einer den Menschen nachtheiligen Wirksamkeit derselben nicht überhaupt Aberglaube sei, bedarf hier keines Beweises. Es handelt sich sofort nur um die in dem Buche berichtete Art und Weise dieser Wirksamkeit. Und dießfalls wird man, wenn das Vorige feststeht, keine Unmöglichkeit darin finden können, daß die sieben Bräutigame der Sara durch Zuthun eines bösen Wesens getödtet worden, sei es durch Verleitung zu Handlungen, die ihnen den Tod zuzogen, oder auf was immer für eine Weise unter Gottes Zulassung. Vertrieben oder unschädlich gemacht wurde der böse Geist nicht so fast durch das Räuchern, als vielmehr durch Gebet und Enthaltsamkeit, was bekanntlich wiederum nichts weniger als Aberglaube ist. Das Räuchern erscheint dabei mehr als Nebensache, und wird vielleicht nur seiner symbolischen Bedeutung wegen angewendet, vielleicht auch mit Rücksicht auf irgend eine Körperlichkeit, deren der Dämon sich bedienen mußte, um in der Körperwelt wirken zu können, und für die dann jener Rauch

(1) Einleitung in die apokr. ꝛc. S. 401.

unerträglich war. Daß auch Letzteres nicht etwa eine unbefugte Vermuthung sei, erhellt genugsam aus dem, was Görres über die Abwendung dämonischer Einflüsse von den Menschen gesagt hat (1). Ohnehin ließe sich in dieser Hinsicht, wie auch hinsichtlich der Verliebtheit des Dämons, wovon übrigens der Text der Vulgata nichts sagt, die Bemerkung des hl. Hieronymus gelten machen: Multa in Scripturis sanctis dicuntur juxta opinionem illius temporis, quo gesta referuntur, non juxta quod rei veritas continebat (2). Daß endlich, was über die Fesselung des Dämons und dessen Verbannung nach Oberägypten gesagt wird, nicht buchstäblich zu verstehen sei, ist längst bemerkt und von Calmet ausführlich gezeigt worden, daß damit nur in veranschaulichender Weise die Zurücknahme der dem Dämon zuvor über die Freier der Sara eingeräumten Gewalt beschrieben werde (3).

Somit haben wir keinen Grund, die Thatsächlichkeit dessen, was das Buch Tobia's erzählt, in Abrede zu stellen, sondern vielmehr sehr triftige Gründe für das Gegentheil.

Viertes Kapitel.

Das Buch Judith.

§. 20. Inhalt.

Nabuchodonosor, König von Assyrien zu Ninive, führte im zwölften Jahre seiner Regierung Krieg gegen Arpharad, König von Medien zu Ekbatana, und besiegte ihn. Dieß machte ihn so übermüthig, daß er sofort eine Menge südlich und südwestlich von Assyrien wohnender Völker aufforderte, sich ihm zu unterwerfen. Als aber die Unterwerfung nicht erfolgte, schwur er bei seinem Thron und Reiche, dieselben zu bestrafen (I.).

Seinen Plan, wie dieses geschehen solle, berieth er im fol-

---

(1) Die christliche Mystik. Bd. III. und IV. an verschiedenen Stellen.
(2) Comment. in Jerem. cap. XXVIII. p. 662. ed. Mart.
(3) Dissert. de Dæmone Asmodæo. p. 10 sqq.

genden Jahre mit den Großen seines Reiches, und erhielt ihre Zustimmung. Sofort stellte er ein ungeheures Heer unter den Oberbefehl des Holofernes, und sandte ihn gegen die ungehorsamen Völker, um sie zu unterjochen und zu züchtigen. Holofernes wurde wirklich vom Kriegsglück begünstigt, und die Völker, die er zunächst überfiel, wurden sämmtlich besiegt, die übrigen aber, namentlich die Bewohner von Mesopotamien, Syrien, Libyen und Cilicien baten durch Abgeordnete um Schonung und Frieden, und bezeugten ihre Unterwürfigkeit unter Nabuchodonosor. Holofernes aber zog dennoch gegen sie, und obwohl sie ihn ehrenvoll empfingen, verheerte er doch ihre Länder und wollte sie zwingen, den Nabuchodonosor allein als Gott zu verehren und ihre bisherigen Culte aufzugeben (II. 1. — III. 13.).

Endlich kam er an die Grenzen des jüdischen Landes und beschäftigte sich einen Monat lang mit Zusammenziehung seines Heeres. Die Israeliten geriethen in große Furcht, besetzten jedoch, gemäß der Anordnung des damaligen Hohenpriesters Eljachim, die Berghöhen, versahen die Flecken mit Lebensmitteln und befestigten sie mit Mauern, hielten dann allgemeine Bußtage und suchten durch Fasten und Beten Gott zur Gnade und Hilfe zu bewegen (III. 14. — IV. 17.).

Als Holofernes erfuhr, daß die Juden sich zum Widerstande anschickten, versammelte er die Heerführer von Moab, Ammon und der Meeresküste, und erkundigte sich nach der Macht und den Streitkräften der Israeliten. Der ammonitische Heerführer Achior beschrieb ausführlich die bisherigen Schicksale der Israeliten und rieth, dieselben nicht anzugreifen, so lange sich nicht ausmitteln lasse, daß sie irgendwie den Zorn ihres Gottes auf sich gezogen, weil sie sonst unter dem Schutze desselben unüberwindlich seien. Dieses Letztere brachte alle Heerführer des Holofernes so gegen Achior auf, daß sie einstimmig seine Hinrichtung verlangten, die jedoch Holofernes nicht zugab, sondern den Achior nur den Juden ausliefern ließ, damit er in dem gegen sie beschlossenen Vertilgungskriege ihr Schicksal theile. Die Juden nahmen ihn freundlich auf, trösteten ihn und flehten zu Gott um Erbarmen und Hilfe gegen den Uebermuth ihrer Verfolger (V. VI.).

Am andern Tag unternahm Holofernes seinen Zug gegen die Juden und belagerte zuerst Bethulien, zerstörte jedoch vorläufig

nur die Wasserleitungen der Stadt und besetzte die Quellen, so daß die Einwohner nach kurzer Zeit, durch Wassermangel gedrängt, ihre Vorsteher aufforderten, die Stadt zu übergeben, und sich nur noch einen Aufschub von fünf Tagen gefallen ließen (VII.).

Als Judith, eine fromme Witwe, hievon Nachricht erhielt, bat sie die Aeltesten der Stadt zu sich und machte ihnen Vorwürfe, daß sie nicht länger als fünf Tage auf die göttliche Hilfe hoffen wollten, eröffnete dann ihren Entschluß, die Stadt innerhalb dieser Zeit von der drohenden Gefahr zu befreien, und verlangte nur, daß man sie bei Nacht ungehindert aus der Stadt entweichen lasse. Nachdem die Aeltesten ihr dieses zugesagt und sich entfernt hatten, zog sie ein Trauerkleid an, bestreute sich mit Asche, fiel nieder und flehte zu Gott um Beistand zu ihrem Vorhaben und um Vertilgung der Heiden, welche das Volk Gottes zu vernichten suchten. Dann begab sie sich mit ihrer Magd in's assyrische Lager und stellte sich als eine Ueberläuferin, die den Assyriern den Weg zeigen wolle, auf dem sie sich der ganzen Gebirgsgegend ohne Verlust eines Mannes bemächtigen könnten (VIII. 1. — X. 16.).

Sie wurde vor Holofernes gebracht und freundlich von ihm aufgenommen, unterrichtete ihn über das Verhältniß der Juden zu ihrem Gott, und daß sie eine schwere Sünde zu begehen im Begriffe stehen, worauf er sie verstoßen werde. Als eine eifrige Gottesverehrerin werde sie die Zeit der Verstoßung von Gott erfahren, wenn man sie jede Nacht ihr Gebet außerhalb des Lagers verrichten lasse; sie werde dann den Holofernes als Sieger nicht bloß nach Bethulien, sondern bis nach Jerusalem führen. Dieser freute sich sehr über ihre Reden und Anerbietungen, und versprach sogar, ihren Gott zu verehren, wenn das Gesagte geschehen werde. Sie wurde sofort in jene Abtheilung des Zeltes geführt, wo die Schätze des Holofernes waren, und ihr reichlich zu essen und zu trinken vorgesetzt, wovon sie jedoch keinen Gebrauch machte; sie aß nur von dem, was sie mitgebracht hatte, und gieng jede Nacht in das Thal gegen Bethulien hin, um sich zu waschen und zu beten (X. 17. — XII. 9.).

Am vierten Tage lud sie Holofernes zu einer Mahlzeit, bei der sie auch erschien, aber nur von demjenigen aß und trank, was ihr ihre Magd bereitet hatte. Holofernes freute sich so sehr über ihre Gegenwart, daß er mehr Wein trank, als je in seinem

Leben. Nach Beendigung des Mahles wurde Judith allein bei ihm gelassen, und als er eingeschlafen war, nahm sie sein Schwert, hieb ihm den Kopf ab, that ihn in ihre Tasche, gab dieselbe ihrer Magd und gieng mit ihr ungehindert wie gewöhnlich durch's assyrische Lager nach Bethulien. Dort verkündete sie das Geschehene, zeigte den Kopf des Holofernes und rieth, gleich am folgenden Morgen einen Ausfall gegen die Assyrier zu machen. Dieß geschah; die Assyrier suchten ihren Anführer, fanden ihn aber enthauptet, und geriethen darüber in solche Bestürzung, daß sie in regelloser Flucht sich nach allen Seiten zerstreuten und ihr reiches Lager den Israeliten überließen. Letztere verfolgten sie eine Zeit lang, plünderten dann das verlassene Lager und kehrten mit reicher Beute in feierlichem Zuge in ihre Heimath zurück (XII. 10.—XV. 15.).

Judith selbst stimmte als Chorführerin der Frauen ein Siegeslied an, begab sich dann nach Jerusalem, wo viele Opfer gebracht wurden und sie den ihr zugefallenen Antheil der Beute als Weihgeschenk an den Tempel abtrat. Darauf kehrte sie wieder nach Bethulien zurück, wo sie noch lange lebte und ein Alter von 105 Jahren erreichte. Der Befreiungstag Bethuliens aber wurde mit einem jährlichen Erinnerungsfeste gefeiert (XVI.).

§. 21. Ursprache.

Der älteste noch erhaltene Text des Buches Judith ist der griechische; denn die Itala, wie sich nachher zeigen wird, ist aus ihm geflossen, und die lateinische Uebersetzung des Hieronymus in der Vulgata ist ohnehin weit jünger. Die Frage nach der Ursprache verwandelt sich daher zunächst in die andere, ob der griechische Text Urtext oder Uebersetzung sei. Die Gelehrten sind hierüber verschiedener Meinung. Eichhorn, Jahn und Ackermann z. B. halten den griechischen Text für den Urtext (1), während Bertholdt, de Wette und Scholz denselben geradezu für die Uebersetzung eines hebräischen oder chaldäischen Textes erklären (2).

Was zu Gunsten der erstern Meinung angeführt wird, daß

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 327. — Jahn, Einleitung. II. 922 f. — Ackermann, introductio. p. 347.

(2) Bertholdt, Einleitung. VI. 2564 ff. — de Wette, Einleitung. S. 419. — Scholz, die hl. Schrift des A. T. Th. II. B. 3. S. 113.

eigenthümlich griechische Redensarten in dem Buche vorkommen, und daß dasselbe keine Spuren einer Uebersetzung aus dem Hebräischen oder Chaldäischen, namentlich keine Uebersetzungsfehler aufweise, ist theils ohne Beweiskraft, theils unrichtig. Das Erstere nämlich kann für die Originalität des griechischen Textes nicht viel beweisen, weil es sich leicht daraus erklären läßt, daß sich der Uebersetzer nicht durchweg ängstlich an's Wort hielt, sondern zuweilen auch frei übersetzte und da und dort etwa einen kleinen Zusatz sich erlaubte. Zudem weiß Eichhorn nur ein einziges auffallendes Beispiel dieser Art namhaft zu machen, und zwar nur ein solches, wo der griechische Text noch geändert werden muß, um für seinen Zweck brauchbar zu sein (1). Unrichtig ist es aber, daß in dem Buche keine Spuren einer Uebersetzung vorkommen.

Es kommen vielmehr, zum Beweise, daß die andere Ansicht haltbar sei, nicht nur zahlreiche Hebraismen, sondern auch manche Uebersetzungsfehler in dem Buche vor. Erstere sind zum Theil von der Art, daß sie sich auch bei einem Juden, der ohne Rücksicht auf eine bestimmte hebräische Vorlage griechisch schreibt, nicht erwarten lassen. Dieß gilt zunächst schon von Ausdrücken, wie ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτῆ (VII. 4. אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ), σφύδρα σφόδρα (IV. 2. מְאֹד מְאֹד), ἔβαλον ἐν λίθοις (VI. 12. יָרוּ בָאֲבָנִים), noch mehr von dem öfteren Gebrauche des καί (=וְ) theils überhaupt statt anderer griechischer Partikeln, die in dem Buche fast durchaus fehlen (2), theils insbesondere im Anfang der Nachsätze, z. B. VI. 1. XI. 11. XIV. 11. XV. 3.; eben so gilt es von dem öftern Gebrauche des Infinitivs in Absichts- und Folgesätzen, gleich dem hebräischen Infinit. mit לְ, z. B.: ἃ φείσεται ὁ ὀφθαλμός σου, δῆναι αὐτάς (II. 11. לֹא תָחוֹס עֵינְךָ לְתִתָּם), ἦλθον τῆ θεάσασθαι (XV. 8. בָּאוּ לְרְאוֹת), und hauptsächlich von der häufigen demonstrativen Ergänzung des Relativums, z. B. ἃ διεσπάρησαν ἐκεῖ (V. 19. אֲשֶׁר נְדָחוּ־שָׁם), ἐν οἷς αὐτοὶ ἐνοικοῦσιν ἐν αὐτοῖς (VII. 10. אֲשֶׁר יֹשְׁבִי בָהֶם), vergl. VIII. 22. X. 2. XVI. 4. Wenn man

(1) Statt οἱ ἔλυσαν μήτραν παρθένου (IX. 2.) liest er: ἔλυσαν μίτραν, und bemerkt: „diese Formel sei rein-griechisch, und ein Beweis, daß ein Jude, der unter Griechen lebte, das Buch geschrieben haben müsse“ (a. a. O. S 326.). Gewiß ein möglichst precärer Beweisgrund.

(2) Movers in der Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie. Heft 13. S. 43.

aber auch auf Solches nicht einmal Gewicht legen und es daraus erklären dürfte, daß der Verfasser eben ein geborner Hebräer sei, so müßte dennoch der griechische Text für eine Uebersetzung erklärt werden, weil er manche mehr oder weniger auffallende Uebersetzungsfehler darbietet. Mit Unrecht ist dieß selbst von Jahn und Bertholdt geläugnet worden, nachdem doch schon Capellus wenigstens auf einen solchen Fehler aufmerksam gemacht hatte, der selbst nach de Wette's Geständniß „auf Benützung eines hebräischen Originals führt" (1). Es heißt nämlich **XVI. 3.** vom Assyrier: *ἦλθεν ἐν μυριάσι δυνάμεως αὐτȣ̃*, wofür Hieronymus: in multitudine fortitudinis suæ übersetzte, und somit der Urheber des griechischen Textes ohne Zweifel רֹב mit רִבּוֹ verwechselte. Dieß ist aber weder der einzige noch der auffallendste Uebersetzungsfehler in unserem Buche. Ein anderer ziemlich augenfälliger findet sich in den Worten: *καὶ πέραν τȣ̃ Ἰορδάνȣ ἕως Ἱερȣσαλήμ* **I. 10.**, wo *πέραν τȣ̃ Ἰορδάνȣ* die zwar im Allgemeinen richtige, aber hier insofern unrichtige Uebersetzung von עֵבֶר הַיַּרְדֵּן ist, als der Zusammenhang die Bedeutung „diesseits" verlangt, welche wohl עֵבֶר, nicht aber *πέραν* haben kann (2). Ein Uebersetzungsfehler ist sicherlich auch in dem Schwure Nabuchodonosors **I. 12.**: *εἰ μὴν ἐκδικήσειν — — ἀνελεῖν τῇ ῥομφαίᾳ αὐτȣ̃ καὶ πάντας κτλ.*, welche Worte sich kaum anders, denn als Uebersetzung etwa von אִם לֹא נָקוֹם כָּל־גְּבוּל לַחֲרִבוֹ וְכָל־יֹשְׁבֵי אֶרֶץ מוֹאָב וג — — leicht verstehen lassen. Das לחרבו las dann der Uebersetzer לְחַרְבּוֹ und ergänzte ein passend scheinendes Zeitwort, obwohl *ἀνελεῖν τῇ ῥομφαίᾳ* gar nicht zu *τὰ ὅρια τῆς Κιλικίας κτλ.* paßt und das *καί* hinter *ῥομφαίᾳ* die natürliche Verbindung des Satzes ganz aufhebt. Etwas erträglicher wäre der griechische Text, wenn man dieses *καί* nach einer Variante bei Holmes vor *ἀνελεῖν* setzen dürfte, wozu aber die Berechtigung fehlt. Wenn sodann *ὁ σύμμικτος* (**I. 16.**) und *ὁ ἐπίμικτος* (**II. 20.**) unstreitig nur Bundesvölker bezeichnen kann, so wird es in dieser Bedeutung wiederum nur als Uebersetzung von הָעֶרֶב betrachtet werden können, welches öfters diese Bedeutung hat (3). Wenn es ferner in der Rede

(1) de Wette, Einleitung. S. 418.
(2) Movers in der Bonner Zeitschrift ꝛc. Heft 13. S. 44.
(3) Ebend. S. 44.

Nabuchodonosor's an Holofernes unter anderm heißt: ἐ φείσεται ὁ ὀφθαλμός σε, δῶναι αὐτὰς εἰς φόνον καὶ ἁρπαγὴν ἐν πάσῃ τῇ γῇ σε (II. 11.), so muß das letzte σε nothwendig falsch sein, wird sich aber am leichtesten daraus erklären, daß der Originaltext בְּכָל־אַרְצֹת lautete, vom Uebersetzer aber unter Verwechslung des ת mit ך unrichtig בְּכָל־אַרְצֵךְ gelesen wurde. Wenn sodann von den Thieren des Feldes und den Vögeln des Himmels gesagt wird: ζήσονται ἐπὶ Ναβεχοδονόσορ καὶ πάντα τὸν οἶκον αὐτοῦ (XI. 7.), so ist das auffallende ζήσονται ἐπί gewiß nichts anderes als die Uebersetzung des hebräischen וְחַיְתוֹ, nur so, daß der Uebersetzer וְחַיְתוֹ mit וְחַיְתוֹ verwechselte. Und in demselben Kapitel ist bei der sonderbaren Stelle: καὶ ἐπιπεσεῖται θάνατος ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν (V. 11.), wo die Vulgata statt θάνατος tremor und die Itala timor hat, dieses θάνατος gewiß nur dadurch in den Text gekommen, daß der Uebersetzer in seinem Original מוֹרָא hatte, dabei aber ר mit ת verwechselte und מוֹתָא las. Wenn nach XIV. 13. die Feinde der Juden ausgerottet werden sollen εἰς τέλος, und mit diesem Ausdruck eine gänzliche Ausrottung gewünscht wird, so ist wohl nichts deutlicher, als daß dem εἰς τέλος das hebräische לָנֶצַח zu Grunde liegt, was die LXX allerdings regelmäßig auch da mit εἰς τέλος wiedergeben, wo es die gänzliche Vollendung einer Sache bezeichnet, während doch gewiß Niemand, der selbstständig griechisch schreibt, den Begriff „gänzlich, völlig" durch εἰς τέλος ausdrücken wird. Wenn es endlich von den Hebräern, welche gegen die Assyrier ausziehen, heißt: ἐτόλμησαν οἱ δῶλοι καταβαίνειν ἐφ' ἡμᾶς (XIV. 13. vgl. 18.), so kann das δῶλοι leichtlich in einer Verwechslung von עִבְרִים mit עֲבָדִים seinen Grund haben (1), wiewohl hier, da Assyrier reden, das δῶλοι auch richtig und Ausdruck der Verachtung sein könnte. Außerdem scheinen noch die etwas sonderbaren Stellen: διελεύσεται — ὁ λαὸς τῶν θεραπόντων μου τὰς πλεύρας σου (VI. 6., wo die Itala statt λαός lancea hat), ἣ ἠδέσατο τὴν ἀπάτην αὐτῶν (IX. 3., wo die Itala statt ἀπάτην dilectam hat), ἐκ ἐκάλεσεν εἰς τὴν χρῆσιν ἐδένα τῶν πρὸς ταῖς χρείαις (XII. 10., wo die Itala für εἰς τὴν χρῆσιν ad coenam hat, die Lesart εἰς κλησιν scheint nur Conjectur zu sein) Uebersetzungsfehler zu

(1) Ebend. S. 44.

enthalten, obwohl wir dieselben nicht mit Sicherheit nachweisen können. — Dazu kommt noch, daß sich bei vielen Ortsnamen des griechischen Textes theils beweisen, theils wahrscheinlich machen läßt, daß sie fehlerhafte Wiedergabe oder Verstümmlungen hebräischer Namen sind. Schon Gesenius hat diesen Beweis versucht (1), und nachher Movers denselben schärfer und weitläufiger geführt (2); und es ist nun kaum zu zweifeln, daß z. B. *Βετάνη* und *Χελλάς* ungenaue Wiedergabe von בֵּית עֲנוֹת und חֲלָחוּל Jos. XV. 58 f. seien, daß *Ῥασσίς* II. 23. für חַרְשִׁישׁ stehe und der Uebersetzer dabei das ת übersehen habe, daß *Ἰεμναά* II. 28. ungenau für יַבְנֶה stehe, was sonst bei den Alexandrinern und Josephus *Ἰάμνεια* oder *Ἰάμνια* heißt, daß *Δωταία* III. 9. oder *Δωθαΐμ* IV. 6. VII. 3. 18. VIII. 3. nur das hebräische דֹּתַיִם 1 Mos. XXXVII. 17. oder דֹּתָן 2 Kön. VI. 13. sein könne.

Diesem gemäß steht es doch wohl außer Zweifel, daß der griechische Text des Buches Judith die Uebersetzung eines chaldäischen oder hebräischen Originals ist, wenn aber eines hebräischen, natürlich eines solchen, das auch als ein chaldäisches bezeichnet werden konnte, wie überhaupt die hebräische Sprache in der spätern nacherilischen Zeit eine chaldäische genannt werden kann.

§. 22. Verschiedene Texte. Itala und ihr Verhältniß zur alexandrinischen und hieronymianischen Uebersetzung.

Aus dem vorigen §. erhellt schon, daß uns das Buch Judith nur noch in Uebersetzungen erhalten ist, da außer dem griechischen Texte ohnehin kein anderer auf Originalität irgend einen Anspruch machen kann. Die nächste Frage ist daher, wie sich die alten Uebersetzungen zu einander verhalten, und welche derselben etwa vor den übrigen den Vorzug verdiene, als dem Urtext am nächsten stehend. Dabei kann es sich hauptsächlich nur um die alexandrinische und hieronymianische Uebersetzung handeln, nicht aber um die alte syrische, weil diese anerkannter Maaßen aus dem griechischen Texte geflossen ist, und auch nicht um die Itala, weil diese ebenfalls nur denselben Text wiedergibt.

Letzteres bedarf jedoch noch eines nähern Nachweises. Indem

(1) Hallische Literatur-Zeitung. Jahrg. 1832. Januarheft.

(2) Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie. Heft 13. S. 31—48.

wir denselben zu geben versuchen, können wir begreiflich nicht der Ansicht Bertholdt's sein, daß sich über den Charakter der Itala beim Buch Judith „kein genaues Urtheil fällen lasse, weil die Handschriften, welche sich davon erhalten haben, einen sehr corrumpirten Text enthalten“ (1), (denn in diesem Falle müßten wir die Nachweisung im Voraus aufgeben), sondern halten es vielmehr für unläugbar, daß Sabatier (2) hier eben so genügend wie beim Buche Tobia das Material zur Beurtheilung der Itala beigebracht habe, und wir uns daher mit demselben Rechte auf ihn stützen können, wie Ilgen, Bertholdt u. A. beim Buche Tobia. Was nun aber den von Sabatier besorgten Text der Itala betrifft, so hat derselbe den **LXX** gegenüber viele mehr oder minder bedeutende Abweichungen, Auslassungen und Zusätze. Während z. B. die Mauern Ekbatana's nach den **LXX** siebenzig Ellen hoch waren (I. 2.), beträgt ihre Höhe nach der Itala nur sechzig Ellen. Unter den Ländern, die Nabuchodonosor mit Krieg überziehen will, nennt die Itala **Scythia** statt *Συρία* (I. 12.). Sie läßt den Holofernes ausziehen von Ninive **super faciem campi in Bethuliam** (II. 11.) statt *ἐπὶ πρόσωπον τῆ πεδίω Βαικτιλαίθ* (II. 21.), und nennt unter den Völkern, die er schlug, **Tafuth** und **Thiras et Rasis** (II. 13.) statt *Φάθ* und *Ῥασσίς* (II. 23.). Sie läßt den Holofernes zu Achior sagen: **Quis es tu Achior et omnes filii Moab et mercenarii Ammon** statt: *Καὶ τίς εἶ σὺ Ἀχιὼρ καὶ οἱ μισθωτοὶ τῆ Ἐφραΐμ* (VI. 2.). Nach ihr können die Israeliten nicht aushalten **spumam equorum nostrorum** statt: *τὸ κράτος τῶν ἵππων ἡμῶν* (VI. 3.). Sie läßt das assyrische Heer um Bethulien sich ausbreiten **usque Abelme** und **usque Chelmona** statt: *ἕως Βελθέμ* und *ἕως Κυαμῶνος* (VII. 3.). Sie nennt **castra filiorum Moab** statt *παρεμβολὴ υἱῶν Ἀμμών*, und **fontes aquarum** statt *τὰ ὕδατα καὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων* (VII. 17.). Sie nennt unter den Voreltern der Judith: **Ozi, Ofeth, Ozia, Anar, Gedeon** ꝛc. für *Ὀζί, Ἰωσὴφ, Ὀζιήλ, Ἠλιά, Χελκία* (VIII. 1.). Sie läßt die Judith unter anderm beten: **præposuisti servos super potentes** (IX. 2.) für *ἐπάταξας δούλους ἐπὶ δυνάσταις* (IX. 3.), und läßt dieselbe sich schmücken **in rapinam virorum**

(1) Einleitung. VI. 2576.

(2) **Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ. I. 744 sqq.**

ſtatt: εἰς ἀπάτησιν ὀφθαλμῶν ἀνδρῶν (X. 4.). — Neben dieſen und vielen ähnlichen Abweichungen vom griechiſchen Texte hat die Itala demſelben gegenüber auch manche Auslaſſungen. Dieſelben ſind zwar großentheils nur kurz und unbedeutend, wie z. B. die Weglaſſung der Worte: καὶ πάντας II. 28., oder: καὶ τὰ ἄλση III. 8., oder: οἱ λειτουργοῦντες Κυρίῳ IV. 14., oder: κατενωτίσαντο V. 4., oder: ἐν τῇ σκηνῇ αὐτοῦ VI. 10., oder: τῇ ἡμέρᾳ τῇ σήμερον VII. 28. u. dergl.; zum Theil wird aber doch der hiſtoriſche Bericht durch ſie etwas unbeſtimmter und ungenauer, wie z. B. durch die Weglaſſung des πρώτου (μηνος) II. 1., wodurch der Monat unbeſtimmt bleibt an dem Nabuchodonoſor ſeinen großen Feldzug beſchloß; ferner des καὶ διῆλθε II. 24., wodurch der Heereszug durch Meſopotamien verſchwiegen bleibt; ferner des πρὸς πάντας υἱὸς Μωάβ VI. 1., wodurch der Schein entſteht, als ob die Rede des Holofernes bloß an Achior allein gerichtet geweſen ſei; ferner des καὶ ὁ καταβήσεσθε XIV. 2., wo dann Judith befiehlt, das aſſyriſche Lager in aller Eile anzugreifen, während nach dem griechiſchen Texte nur der Schein eines beabſichtigten Angriffes entſtehen ſoll. — Noch zahlreicher als ſolche Auslaſſungen ſind die Zuſätze, welche die Itala dem griechiſchen Texte gegenüber hat. Aber auch ſie ſind großentheils nur ganz kurz und bloße Erweiterungen des Textes ohne weſentliche Aenderung des Sinnes. Häufig beſtehen ſie nur in einem einzigen Worte oder Ausdrucke, wie z. B.: in Niniven I. 12. (Gr. 16.), et Gazza II. 18. (Gr. 28.), et universus ager III. 3., miserans III. 6. (Gr. 4.), Olofernis V. 2., Syriæ V. 7., et terræ VI. 15. (Gr. 19.), in armis VII. 8. (Gr. 10.), audierat VIII. 9. Zuweilen ſind ſie zwar etwas größer, aber ſelbſt die größten derſelben bringen keine weſentliche Modification in die erzählten Thatſachen, wie z. B. wenn der dem Achior gegebene Troſt angeführt wird mit: dicentes: Quomodo visum fuerit Deo de nobis erit tecum (VI. 17. 18.), oder wenn das Lob der Judith erweitert wird mit: prudens corde et bona in sensu et honesta valde (VIII. 7.), oder wenn der Ausdruck des Vertrauens auf Gott noch verſtärkt wird mit: nec auferet salvationem et misericordiam suam a nobis (VIII. 19.), oder wenn der Aufforderung zur Fürbitte beigefügt wird: si forte exaudiat te Dominus Deus noster (VIII. 29. Gr. 31.), oder wenn die Bitte um Vertilgung des Feindes unterſtützt wird

mit: ut sciant omnia regna, quoniam tu es Deus (IX. 15. Gr. 10.), oder wenn Judith bei ihrer Entfernung aus Bethulien unter Anderem noch sagt: faciat Dominus Deus secundum sermones vestros et inveniat ancilla vestra gratiam in conspectu Dei (X. 8. Gr. 9.).

Man wird kaum versucht werden, aus dieser Verschiedenheit zwischen den Texten der Itala und Septuaginta den Schluß zu ziehen, daß jene vielleicht nicht eine Uebersetzung von dieser, sondern von einer andern Bearbeitung der Geschichte Judith's sein möchte. Jedenfalls würde jene Verschiedenheit nicht zu solchem Schlusse berechtigen. Denn die meisten Abweichungen beider Texte sind nur klein und unbedeutend, und von denselben abgesehen stimmt der Text der Itala mit jenem der LXX nicht nur überhaupt ganz überein, sondern schließt sich auch bis auf's einzelne Wort so eng an denselben an, daß er unmöglich einen andern Text als eben diesen zur Grundlage haben kann. Fast jeder einzelne Vers könnte zum Belege hiefür angeführt werden; jedenfalls giebt die Mehrzahl derselben den griechischen Text ganz wörtlich wieder, und selbst solche Stellen, wo die Itala durch das eine oder andere Wort abweicht, halten sich im Ganzen genau an den griechischen Text; sogar einzelne der vorberührten Abweichungen sind von der Art, daß sie auf den griechischen Text als Grundlage der Itala hinweisen. Wenn z. B. die Itala statt ἐπάταξας præposuisti hat (IX. 2.), so ist wohl klar, daß sie nur ἐπάταξας mit ἐπέταξας verwechselte, oder vielleicht dieses letztere in ihrem Exemplare las, und somit den griechischen Text übersetzte; und wenn sie statt: ὅτι ἐχ ὑπερόψεται ἡμᾶς, ἀδ' ἀπὸ τῆ γένες ἡμῶν (VIII. 20.) die Worte hat: quia non despiciet nos nec auferet salvationem et misericordiam suam a nobis et a genere nostro (VIII. 19.), so erklärt sich daraus gerade die anstößige Gestalt unseres jetzigen griechischen Textes als Folge einer fehlerhaften Auslassung, auf welche das ἀπό nach ὑπερόψεται ἡμᾶς unverkennbar hinweist; und man dürfte hier wohl ohne Bedenken mit Rücksicht auf eine Variante bei Holmes zur Ergänzung des Textes zwischen ἡμᾶς und ἀδ' die Worte ἀδ' ἀποστήσει τὸ σωτήριον καὶ τὸ ἔλεος αὐτῆ ἀφ' ἡμῶν einschieben, so daß hier eher von einer Verstümmelung des griechischen Textes als von einem Zusatze der Itala zu reden wäre. Und so mag noch manche andere kleine Verschiedenheit zwischen

beiden Texten in späterer Entstellung derselben ihren Grund haben, und kann dann natürlich bei der Frage nach dem Original der Itala nicht in Betracht kommen. Endlich kommen noch Stellen vor, die sich als fehlerhafte Uebersetzungen unseres griechischen Textes ausweisen (1).

Daß somit die Itala aus dem griechischen Texte geflossen sei, scheint nicht bloß der Fall zu sein, wie Bertholdt meint (2), sondern steht außer allem Zweifel; ob aber der Uebersetzer dabei ein Exemplar gebraucht habe, „das in vielen Stellen von dem jetzigen Text verschieden war" (3), mag dahin gestellt bleiben; die besprochenen Abweichungen nöthigen jedenfalls nicht zur Annahme eines solchen, weil sie nur so beschaffen sind, wie sie bei jeder alten Uebersetzung mehr oder weniger vorzukommen pflegen. Sie nöthigen auch keineswegs zu der Annahme, „daß diese Version durch willkührliche Aenderung der Abschreiber sehr gelitten und außerdem im Mittelalter noch aus der Version des Hieronymus stark interpolirt worden sei," wie Bertholdt nach dem Vorgange Jahn's vermuthet (4). Versehen der Abschreiber, namentlich bei Eigennamen, können hier wie in allen ähnlichen Fällen nicht ausgeblieben sein, aber willkührliche Aenderungen durch dieselben wird man schwerlich nachzuweisen vermögen, und das Mittelalter vollends war gar nicht die Zeit, die Itala zu interpoliren, weil man dieselbe damals bei jenen Büchern, die Hieronymus übersetzt hatte, unbenützt ließ, abgesehen davon, daß die wörtliche Uebereinstimmung der Itala und Vulgata im angenommenen Falle weit größer sein müßte, als sie wirklich ist.

Das nähere Verhältniß übrigens dieser beiden Uebersetzungen zu einander wird sich aus dem sogleich zu besprechenden Verhältniß des hieronymianischen Textes zu dem der LXX von selbst ergeben, weil dem Gesagten gemäß letztere und die Itala einander gleich stehen. Es mag daher hier die Bemerkung genügen, daß der hieronymianische Text mit der Itala nur einen einzigen kleinen Vers ganz wörtlich gleich hat (XVI. 12.), und nur an

(1) Bendtsen, specimen exercitationum criticarum in veteris testamenti libros apocryphos. p. 99 seq.

(2) Einleitung. VI. 2576.

(3) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 327.

(4) Jahn, Einleitung. II. 924 f. — Bertholdt, Einleitung. VI. 2576.

wenigen Stellen eine ziemlich wörtliche Uebereinstimmung mit ihr zeigt (III. 7. V. 6. 21. IX. 10. XII. 7. 8. XIII. 1. 9. XIV. 16.), sonst aber dem Worte nach immer von ihr abweicht, selbst wo er dem Sinne nach das Nämliche sagt, wie sie (I. 12. II. 15. 17. III. 10. 15. IV. 1—3. V. 1. VI. 7. 21. VIII. 3. X. 14. XI. 1. 18. XII. 9. XIII. 2. 3. 17. 18. XIV. 1. 15. XV. 7.). Diese Erscheinung spricht gewiß ebenfalls nicht sehr dafür, daß die Itala aus der Vulgata stark interpolirt worden sei, und noch weniger dafür, „daß Hieronymus bloß eine alte lateinische Version verbessert und sie nach einem alten chaldäischen Manuscript des Buches eingerichtet" habe (1), oder daß seine lateinische Uebersetzung mit der schon vor ihm üblichen „zusammengeschmolzen" worden sei (2). In diesen Fällen müßte begreiflich die Uebereinstimmung mehrere Mal größer sein, als sie wirklich ist.

§. 23. Fortsetzung. Gegenseitiges Verhältniß der alexandrinischen und hieronymianischen Uebersetzung. Vorzug der letztern.

Wenn die alexandrinische Uebersetzung, wie wir gesehen, einen hebräischen oder chaldäischen Text zur Grundlage hat, und Hieronymus seiner eigenen Versicherung gemäß ebenfalls einen chaldäischen Text in's Lateinische übersetzte (3), so entsteht im Voraus die Vermuthung, daß wir nur zwei verschiedene Uebersetzungen eines und desselben Urtextes haben werden. Allein schon bei der flüchtigsten Vergleichung irgend einer längern Stelle in beiden Texten zeigt sich, wie vorhin beim Buche Tobia, eine so große Verschiedenheit, daß man jene Vermuthung alsbald wieder aufgeben zu müssen scheint. Kaum das eine und andere Mal stimmt

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 328 f. — Jahn, Einleitung. II. 924.

(2) Eichhorn a. a. O. S. 328.

(3) „*Chaldaeo* tamen sermone conscriptus inter historias computatur. Sed quia hunc librum Synodus Nicæna in numerum sanctarum scripturarum legitur computasse, acquievi postulationi vestræ, immo exactioni; et sepositis occupationibus, quibus vehementer arctabar, huic unam lucubratiunculam dedi, magis sensum e sensu, quam ex verbo verbum transferens. Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi; sola ea, quæ intelligentia integra in verbis Chaldæis invenire potui, Latinis expressi." Præf. ad. L. Judith.

die Vulgata mit den LXX ganz überein, gewöhnlich weicht sie, auch wo sie dasselbe sagt, den Worten nach weit von ihnen ab. Gar oft aber sagt sie keineswegs dasselbe, sondern übergeht einzelne nicht immer unbedeutende Angaben der LXX mit Stillschweigen, und giebt dagegen wiederum andere, die dem Texte derselben fremd sind. Sie übergeht z. B. die Angabe, wie groß das Heer des Holofernes gewesen sei (II. 5.); sie verkürzt bedeutend die Drohung Nabuchodonosor's gegen die ungehorsamen Völkerschaften (II. 7—10.); sie sagt nichts von der großen Menge der Bundestruppen im feindlichen Heere (II. 20 f.), nichts von der Einschließung Bethulien's, um ihre Einwohner durch Hunger und Durst zu tödten (VII. 13—15.), nichts von den Söhnen Ammon's und Esau's und den 10,000 Assyriern, welche die Berge um Bethulien besetzten (VII. 18 f.), nichts von der befürchteten Verheerung von ganz Juda und der Zerstörung des Heiligthums als Folge der Uebergabe Bethulien's (VIII. 21—23.), nichts von der allbekannten Weisheit der Judith und der unausweichlichen Nothwendigkeit des von den Aeltesten gefaßten Entschlusses (VIII. 29 f.), nichts von der göttlichen Strafe, welche schon früher die Bedränger Israel's getroffen (IX. 3.), nichts von dem festlichen Chore der israelitischen Frauen, deren Vorsängerin Judith gewesen (XV. 13.) (1). Dagegen beschreibt sie ausführlicher als der griechische Text die unbeugsame Härte des Holofernes und den Schrecken, der überall vor ihm herging (III. 9. 11.), und führt ausdrücklich die Worte an, womit der Hoheprieſter die Israeliten beim Anzuge desselben zu ermuthigen suchte (IV. 11—14.). Ein anderes Mal erinnert sie an die Theilung des rothen Meeres und die Vertilgung der Aegyptier in demselben bis auf den letzten Mann (V. 13.), und bald nachher an einige Wunder während der vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste (V. 15—19.). Wiederum führt sie die Worte an, womit die Israeliten den Achior getröstet (VI. 17 f.), so wie auch die Worte, womit sie nach zwanzigtägiger Belagerung ihre Sünden bekannt und um Erbarmung und Hilfe zu

(1) Wenn sie auch das eine oder andere berührt, so geschieht es nicht an denjenigen Stellen, welche den angeführten Versen des griechischen Textes entsprechen, sondern gelegenheitlich anderswo, so daß dadurch nur eine neue Abweichung vom griechischen Texte entsteht.

Gott gefleht haben (VII. 19—22.). Auch die Lehre der Judith, daß jene zu Grunde gegangen, welche die Prüfung nicht mit Gottesfurcht ausgehalten (VIII. 24 f.), und die aus den Psalmen entlehnte Lobpreisung der göttlichen Güte und Erbarmung (XIII. 21.) hat nur sie; so wie auch nur sie beschreibt, wie die Assyrier den vermeintlich noch schlafenden Holofernes aufzuwecken gesucht haben (XIV. 9. 10.), dann aber ordnungslos geflohen seien und die Israeliten sie mit Nachdruck verfolgt haben (XV. 4.). Während es sich in all diesen Fällen um Auslassung oder Einschiebung ganzer Verse handelt, ließe sich noch eine sehr bedeutende Menge von Stellen anführen, wo der hieronymianische Text theils erheblich kürzer, theils ausführlicher ist als der alexandrinische, und auch hier bald eine minder bedeutende Angabe des letztern wegläßt, bald eine neue hinzufügt. Dazu kommen noch viele geringere Verschiedenheiten, namentlich bei Zahlen und Eigennamen, wie Jadason für Ὑδάσπην (I. 6.), Cedar für Γαλαάδ (I. 8.), Jesse für Γεσέμ (I. 9.), Charan für Χαναάν (V. 9.), triginta für ἑβδομήκοντα (I. 2.), tertio decimo für ὀκτωκαιδεκάτῳ (II. 1.) u. dergl., welche schon von Eichhorn und Bertholdt aufgezählt worden sind (1), und daher hier nicht weiter angeführt zu werden brauchen.

So groß ist demnach die Verschiedenheit der fraglichen Texte jedenfalls, daß sie in ihrer jetzigen Gestalt nicht durchweg die getreue Wiedergabe eines und desselben Urtextes sein können. Hieronymus sagt zwar, er habe sein Original mehr dem Sinne als dem Worte nach übersetzt; aber auch dem Sinne nach weicht sein Text von dem alexandrinischen oft bedeutend ab, und aus Ungenauigkeit und selbst Nachlässigkeit erklärt sich jene Verschiedenheit bei Weitem nicht genügend.

Sofort erheben sich hier im Wesentlichen dieselben Fragen, wie vorhin beim Buche Tobia, zuvörderst, ob der chaldäische Text des Hieronymus wirklich der Urtext des Buches gewesen sei, oder vielleicht schon eine chaldäische Ueberarbeitung desselben, wie Bertholdt versichert (2), oder gar eine Uebersetzung unseres griechischen Textes, wie Eichhorn behauptet und Jahn vermu-

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 321 f. — Bertholdt, Einleitung. VI. 2570 ff.

(2) Einleitung. VI. 2567.

thet (1). Letztere Vermuthung hängt jedoch mit der bereits widerlegten Meinung zusammen, daß der griechische Text des Buches der Urtext sei, und ist eben damit auch selbst widerlegt. Für eine chaldäische Ueberarbeitung aber hat Bertholdt nur die Verschiedenheit zwischen dem Texte der **LXX** und Vulgata anzuführen gewußt, die offenbar nichts für dieselbe beweisen kann, weil sie eben so viel auch für einen überarbeiteten Urtext der **LXX** beweisen würde, und außerdem auch aus Umarbeitung der Uebersetzungen selbst sich erklären ließe. Wir können daher eine solche Umarbeitung hier aus ähnlichen Gründen, wie vorhin beim Buche Tobia, nicht annehmen, und müssen wie dort den chaldäischen Text des Hieronymus für den Originaltext ansehen.

Nun entsteht aber die weitere Frage, ob dieser Originaltext des Hieronymus von dem chaldäischen Urtext der **LXX** bedeutend verschieden gewesen sei, oder ob die Verschiedenheit der Uebersetzungen in späteren Aenderungen derselben ihren Grund habe. Und hier müssen wir wiederum aus gleichen Gründen, wie beim Buch Tobia, die Ursache der Verschiedenheit auf Seite des griechischen Textes suchen. Daß dieser wirklich schon in alter Zeit sich nicht gleich geblieben sei, obwohl die Itala hier nicht so bedeutend, wie beim Buche Tobia, von demselben abweicht, erhellt hinlänglich schon aus einzelnen Citaten des Buches bei den ältesten Kirchenschriftstellern, welche theils von dem jetzigen Texte bedeutend abweichen, theils gar nicht mehr in demselben zu finden sind (2). Ersteres ist z. B. der Fall, wenn Origenes mit den Worten *συντριβήσονται πέτραι ἐνώπιον κυρίου* Judith **XVI. 15.** citirt (3), wo der jetzige Text, mit dem übrigens die Itala und Vulgata übereinstimmen, lautet: *ὡς κηρὸς τακήσονται*; oder wenn derselbe mit: **Humiliate animas vestras** Judith **VIII. 17.** citirt (4), wo unser griechischer Text die Worte hat: *ἀναμένοντες τὴν παρ' αὐτοῦ σωτηρίαν*, während das Citat mit dem Text der Vulgata: — **Humiliemus illi animas nostras** auffallend zusammenstimmt. Letzteres findet Statt in dem Citate: — *πρὸς Ὀλοφέρνην συνθήκας ἢ Ἰουδὴθ εἶπεν· ἀθεσίαν ἐπικαλέσομαι* (5).

(1) Eichhorn, a. a. O. S. 327. — Jahn, Einleitung. II. 924.
(2) Calmet. comment. lit. Tom. V. pag. 95.
(3) Selecta in Jerem. cap. 23. n. 29.
(4) Selecta in Psalmos, hom. I. in Ps. 37.
(5) Hom. XIX. in Jerem. n. 7.

Die endliche Schlußfolge kann sofort auch hier, wie beim Buche Tobia, nur die sein, daß der hieronymianische Text, obgleich nicht als die durchaus genaueste, doch als die im Ganzen zuverlässigste Wiedergabe des Urtextes zu betrachten sei, und der alexandrinische Text, weit entfernt, Urtext zu sein, demselben an Zuverlässigkeit nachstehe, wenn er gleich an manchen Stellen den Urtext wenigstens genauer, wenn nicht auch getreuer als die Vulgata wiedergeben mag.

§. 24. Verfasser und Zeitalter.

Ueber den Verfasser, den weder das Buch selbst, noch eine glaubwürdige Tradition nennt, hat man verschiedene Vermuthungen aufgestellt. Zwar daß es von Judith selbst geschrieben worden sei, ist mit Unrecht als eine Meinung des hl. Hieronymus bezeichnet worden, weil er einmal mit der Erwähnung des Buches zugleich die Bemerkung verbindet: si quis tamen vult librum recipere mulieris (1). Denn diese Worte bezeichnen die Judith nicht als Verfasserin, sondern nur als Hauptperson des Buches, von der es den Namen hat, wie deutlich daraus erhellt, daß Hieronymus anderwärts sagt: Ruth et Esther et *Judith* tantæ gloriæ sunt, ut sacris voluminibus nomina indiderint (2). Dagegen hat man wirklich behauptet, das Buch sei von jenem Jojakim oder Eljakim geschrieben worden, welcher zur Zeit des jüdischen Königs Manasse Hoherpriester war, und in dem Buche selbst als eine der Hauptpersonen erscheint (3). Allein gegen diese Meinung spricht der Umstand, daß sich der Verfasser nirgends als einen Zeitgenossen zu erkennen giebt, sondern vielmehr durch die Bemerkungen, daß noch zu seiner Zeit die Nachkommen Achior's in Israel wohnen (XIV. 6. Gr. 10.), und noch zu seiner Zeit die jährliche Erinnerungsfeier an die Rettung Bethulien's

(1) Comment. in Aggæi Proph. I. 6. Nachdem nämlich Calmet in seinen Prolegg. zum Buche Judith die zweifelnde Bemerkung geäußert hatte: S. Hieronymus in Agg. I. 6. innuere *videtur*, Juditham scripsisse, behaupteten Eichhorn (Einleit. in d. apokr. S. 331.) und Bertholdt (Einleit. VI. 2562.) unter Verweisung auf jene Stelle sogleich, daß Hieronymus „gar auf Judith selbst gerathen" und sie „zur Schriftstellerin gemacht" habe.

(2) Epist. ad Principiam virginem.

(3) Sixtus Senensis Bibliotheca sancta. L. 1. p. 21.

begangen werde (XVI. 31.), und die Israeliten nach Judith's Tode noch viele Jahre eines ruhigen Friedens sich erfreut haben (XVI. 30. Gr. 25.), sich als einen geraume Zeit später lebenden Israeliten charakterisirt. Nicht viel besser steht es um die Meinung Anderer, daß Josua, der Sohn Jozadak's, der erste Hohepriester nach dem Exil (1), oder vielleicht auch dessen Sohn Jojakim (2) das Buch verfaßt habe. Sofern nämlich diese Meinung mit der Ansicht zusammenhängt, daß die Geschichte des Buches in die nacherilische Zeit gehöre, ist sie, wie aus dem Folgenden erhellen wird, unhaltbar, weiß auch überdieß, abgesehen von jenem Zusammenhang, keinen erheblichen Grund für sich gelten zu machen. Wir sind nicht gesonnen, diese Vermuthungen mit neuen zu vermehren, sondern halten dieselben vielmehr für einen Beweis, daß die Versuche zur Ausmittlung des Verfassers schwerlich je zu einem erwünschten Ziele führen werden.

Noch verschiedenartigere Meinungen, als über den Verfasser, hat man über das Zeitalter unseres Buches aufgestellt. Während jene, die den Hohenpriester Jojakim zu Manasse's Zeit als Verfasser ansehen, eben damit eine vorexilische Abfassung behaupten, entscheiden sich andere mehr oder weniger bestimmt nicht bloß für eine nacherilische, sondern lassen das Buch sogar erst in der christlichen Zeit entstehen. Letzteres hält z. B. schon Eichhorn wenigstens für sehr annehmbar, wenn er es ungewiß lassen will, „ob das Buch erst im ersten Jahrhundert nach Christus niedergeschrieben worden, oder schon früher vorhanden gewesen sei“ (3); noch bestimmter entscheidet sich de Wette dafür, wenn er behauptet, „die Abfassungszeit dürfe nicht später als an das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts gesetzt werden,“ wiewohl er eine frühere Abfassung auch wahrscheinlich findet (4); am bestimmtesten Bertholdt, wenn er sogar meint, daß der Verfasser „während oder

(1) So schon der Verfasser der dem Philo zugeschriebenen Chronographie, und Rabbi Asarja im Meor Enaim. Vergl. Serar. Prolegg. II. in Judith.

(2) Diesen Jojakim scheint Bertholdt sogar mit dem vorgenannten, den er weit eher hätte erwähnen sollen und doch nicht erwähnt hat, verwechselt zu haben. Was für denselben spricht, ist nur die lateinische Uebersetzung der pseudo-philonischen Chronographie, deren Urtext den Josua nennt (vergl. Huet. Demonstrat. evang. p. 218.).

(3) Einleitung in die apokr. S. 331.

(4) Einleitung. S. 420.

schon beim Beginn des römisch-jüdischen Krieges geschrieben und die Absicht gehabt habe, den Muth und die Standhaftigkeit seiner Volksgenossen anzufeuern und zu bestärken" (1). Der einzige Grund aber für diese Meinung, daß nämlich Philo, Josephus und das N. T. vom Buche Judith schweigen, ist von geringer Bedeutung. Denn Philo schweigt von gar manchen Alttestamentlichen Büchern (2). Josephus aber, der zwar nicht so bestimmt, wie Calmet meinen lassen will, versichert, daß er nur hebräisch geschriebene Quellen benütze (3), hält sich doch, so weit die hebräischen Geschichtsbücher des alten Bundes reichen, hauptsächlich an diese, und bespricht die in ihnen berührten Thatsachen, woraus sich sein Schweigen vom Buche Judith hinlänglich erklärt. Wenn daher Eichhorn zur Erhärtung des Gegentheils noch an die Benützung der "makkabäischen Bücher" durch Josephus erinnert (4), gleichwie schon früher Rainold zu gleichem Zweck an Aehnliches erinnerte (5), so beweist dieß hier um so weniger, als Josephus begreiflich kein Buch des hebräischen Kanons als Quelle der makkabäischen Geschichte benützen konnte. Wir brauchen daher gar nicht einmal mehr Gewicht darauf zu legen, daß Josephus die Kämpfe zwischen dem assyrischen und medischen Reiche vielleicht in einem eigenen Buche zu beschreiben gedachte, und schon darum in seiner Archäologie davon schwieg (6). Das Schweigen des

(1) Einleitung. VI. 2564.

(2) Eichhorn, Einleitung in das A. T. I. 133.

(3) Calmet sagt freilich: et Joseph. in Prolog. Antiq. et lib. 10. c. 11. nihil scribere se profitetur, præter ea, quæ in libris Hebraice scriptis invenit (Prolegg. in lib. Judith. p. 94.); allein an ersterer Stelle beziehen sich die hieher gehörigen Worte theils nur auf die pentateuchische Urgeschichte, wie: ταῦτα δ' ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις εὗρον ἀναγεγραμμένα (Procem. 4.), theils sind sie so allgemein gefaßt, daß sie die Benützung anderer als bloß biblischer Schriften nicht gerade ausschließen, wie: Μέλλει γὰρ περιέξειν ἅπασαν τὴν παρ' ἡμῖν ἀρχαιολογίαν, καὶ τὴν διάταξιν τῆ πολιτεύματος ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεθηρμηνευμένην γραμμάτων (Procem. 2.). An letzterer Stelle aber (lib. 10. cap. 11.) redet Josephus nur von der Geschichte Daniel's, und nennt nicht einmal gerade die heiligen Schriften.

(4) Einleitung in die apokr. S. 330 f.

(5) Rainold, Censura apocryphorum. I. 729.

(6) Man hat, allerdings fraglich, ob mit Recht, ein dießfallsiges Versprechen gefunden in der Stelle: Ἐν τούτῳ δὲ τῷ χρόνῳ συνέβη τὴν τῶν Ἀσσυρίων ἀρχὴν ὑπὸ Μήδων καταλυθῆναι. Δηλώσω δὲ περὶ τούτων ἐν ἑτέροις (Antiq. X. 2, 2.), vergl. Goldhagen, introductio. II. 162.

N. T. endlich vom Buche Judith ist keineswegs so ausgemacht, daß man es als einen Beweisgrund für irgend etwas anführen könnte. Man hat schon längst bemerkt, daß Luc. I. 42. auf Judith XIII. 23., und 1 Cor. X. 9 f. auf Judith VIII. 24 f. Rücksicht nehme; und wenn sich dieses vielleicht auch nicht mit voller Zuversicht behaupten läßt, so doch jedenfalls das Gegentheil eben so wenig. Es ist daher eine durchaus unbegründete Meinung, daß unser Buch erst in der christlichen Zeit verfaßt worden sei. Schon der einzige Umstand, daß ein so wichtiges Ereigniß gewiß ziemlich bald, jedenfalls aber nicht erst Jahrhunderte nachdem es sich zugetragen, aufgeschrieben wurde, spricht entscheidend für eine vorchristliche Entstehung. Die meisten Gelehrten lassen es daher auch wirklich in der vorchristlichen Zeit entstanden sein, und zwar die Neuern nicht ungern im Zeitalter der Makkabäer. Dafür entscheiden sich etwas unbestimmt Jahn und Ackermann (1), während sehr bestimmt Grotius die Regierungszeit des Antiochus Epiphanes vor der Entweihung des jüdischen Heiligthums (2), und Movers das Jahr 105 oder 104 vor Christus (3) als Abfassungszeit bezeichnen. Allein was Jahn für seine Ansicht beibringt, daß nämlich der Verfasser „den Juden in mißlichen Umständen gegen mächtige Feinde Muth machen“ wolle, daß er „seine Helden bei allen Gelegenheiten Reden halten lasse,“ wie die griechischen Geschichtschreiber, daß er einen Vorsabbath und Vorneumond erwähne, die „bei den Juden erst in neuerer Zeit aufgekommen,“ und daß „die Beschneidung Achior's auf Zeiten zu winken scheine, wo der Uebertritt der Heiden zum Judenthum durch die Beschneidung etwas Gewöhnliches war“ (4), ruht zunächst auf der Voraussetzung, daß der Inhalt des Buches nicht historisch sei. Davon aber auch abgesehen, führen die genannten Punkte offenbar nicht nothwendig in „die Zeit der Makkabäer und ihrer ersten Nachfolger.“ Denn den erstgenannten Zweck zu verfolgen, konnte ein Hebräer nicht bloß durch die Kämpfe der Makkabäer, sondern durch gar manche Ereignisse der frühern und spätern israelitischen Geschichte veranlaßt werden,

(1) Jahn, Einleitung. II. 921. — Ackermann, introductio. p. 347.
(2) Vergl. Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 332.
(3) Bonner Zeitschrift, Heft 13. S. 47 f.
(4) Einleitung. II. 921 f.

abgesehen davon, daß selbst die Verfolgung eines solchen Zweckes beim Buche Judith ganz unwahrscheinlich ist. Sodann längere oder kürzere Reden der handelnden Personen sind auch in den historischen Büchern des hebräischen Kanons gar nicht selten. Wir erinnern nur beispielsweise mit Umgehung des Pentateuchs an das Buch Josua, wo I. 8—10. II. 9—14. III. 9—13. IX. 6—13. XIV. 6—12. XXII. 1—8. 16—29. XXIII. 2—16. XXIV. 1—24. solche Reden vorkommen, dergleichen sich auch aus den übrigen historischen Büchern gar viele namhaft machen ließen. Solche Reden können daher weder für einen griechischen Verfasser, noch für eine späte Entstehungszeit des Buches etwas beweisen. Die Vorsabbathe und Vorneumonde ferner werden nur in der griechischen Uebersetzung genannt (VIII. 6.), und können daher höchstens nur für die Entstehungszeit dieser etwas beweisen, wenn sie nicht vielleicht unter die Aenderungen und Erweiterungen gehören, die diese Uebersetzung im Laufe der Zeit erfahren hat. Endlich daß der Uebertritt der Heiden zum Judenthum durch die Beschneidung gerade etwas Gewöhnliches gewesen sei, folgt keineswegs daraus, daß Achior sich zu solcher verstund, denn die Thatsachen, die ihn dazu bewogen, waren auffallend genug. Was hernach die Gründe betrifft, welche Movers für seine Ansicht beibringt, so setzen sie ebenfalls einen fingirten Inhalt des Buches Judith voraus, und daß sie auch außerdem nicht haltbar seien, hat de Wette gezeigt (1). Die Ansicht des Grotius endlich, die ziemlich großen Beifall gefunden (2), steht und fällt mit

(1) Einleitung. S. 421.

(2) „Audaces Grotii conjecturas sequuntur Theologi Batavi (Sentiments. Lettr. 8.), Scriptores actorum Lipsiensium (Tom. 6. p. 270.) nec obscure Bayle (Diction. Art. Judith.)“ sagt schon Goldhagen (Introductio. II. 160.). Grotius selbst spricht seine Ansicht im Prolog seines Commentars zum Buche Judith mit folgenden Worten aus: Puto — verius esse, ea quæ sunt in hoc libro esse *αἰνιγματώδη* (per obscuras ambages dicta). Scriptum librum, cum primum Antiochus Illustris in Judæam venisset, Templo nondum per idolum polluto, in hoc, ut Judæi spe divinæ liberationis confirmarentur. Nam יהודית *(Jehudith)* esse Judæam gentem nemo negaverit. *Bethulia* בית אל יה (*domus Domini Dei*) est Templum. *Gladius* inde egrediens sunt preces sanctorum. *Nabuchodonosor* Hebræis saepe Diabolum significat et *Assyria* fastum, ut notatum et Hieronymo. Diaboli instrumentum Antiochus, qui hic tecto nomine *Holophernes* (id est, חלפר נחש *lictor serpentis*, Chaldaice, id est, ut jam diximus,

seiner Annahme, daß das Buch Judith den Einfall des Antiochus Epiphanes in's jüdische Land allegorisch beschreibe, und wird daher durch die folgende Erörterung über den historischen Gehalt des Buches von selbst ihre Erledigung finden, was zum Theil auch von den Ansichten Jahn's und Movers' gilt. Die ältern Ansichten über eine weit frühere Entstehung des Buches hängen mit den schon berührten Meinungen über dessen Verfasser zusammen, und können insofern wenigstens nicht als begründet angesehen werden.

Am meisten scheint die Ansicht jener Gelehrten für sich zu haben, welche, wie Huet und Calmet, das Buch während oder bald nach dem babylonischen Exil entstehen lassen; denn einerseits deutet in dem Buche selbst nichts auf eine spätere Zeit hin, und andererseits kann es auch nicht viel früher entstanden sein, weil es doch wegen XIV. 6. XVI. 30 f. ziemlich lange nach dem erzählten Ereignisse geschrieben worden sein muß, welches ohne Zweifel, wie wir nachher zu zeigen versuchen werden, zur Zeit Manasse's sich zutrug.

§. 25. Historischer Charakter. Einwendungen gegen denselben.

I. Daß der Verfasser dieses Buches eine wirkliche Geschichte erzählen wolle, erhellt aus ähnlichen Erscheinungen, wie vorhin beim Buche Tobia. Die Erzählungsweise ist rein historisch, und nicht eine einzige Stelle kommt vor, wo zu verstehen gegeben würde, daß das Gesagte als bloße Dichtung gelten wolle. Wohl aber spricht für das Gegentheil schon die ausführliche Genealogie der Judith (VIII. 1.), die bei einer bloßen Dichtung zur Veranschaulichung gewisser Lehren sicher weggeblieben wäre. Noch

---

minister diaboli) Judæam formosam quidem (nam propterea apud Danielem צבי [*decus*] dicitur) sed viduam, id est, ab omni auxilio desertam, subigere volebat. Sperabant pii, fore ut is Deo pœnas daret, quemadmodum dedit. *Joachim* in Græco, aut, ut in Latino est, *Eliakim*, qui hic dicitur fuisse summus sacerdos, *Deum surrecturum* significat. Ea spes homines Deo conjungit, quod opus sacerdotis maximi. Vide 1 Macc. VII. 14. Cætera sunt ἐπεισοδιώδη, ornamenti causa addita, qualia in parabolis multa (cf. Hugonis Grotii annotationes in vet. Test. emendatius edidit etc. G. J. L. Vogel. Halæ 1775—76. Tom. III. pag. 11.).

mehr spricht dafür eine große Menge sehr bestimmter Zeitangaben, z. B., daß im dreizehnten Jahre Nabuchodonosor's der Feldzug gegen die Juden begonnen habe (II. 1.); daß Holofernes dreißig Tage mit der Zusammenziehung seines Heeres zugebracht habe (III. 15.); daß die Bewohner Bethulien's nach einer zwanzigtägigen Belagerung den Entschluß gefaßt haben, nach fünf Tagen die Stadt zu übergeben (VII. 11. 23. 25.); daß Judith bereits vierthalb Jahre lang Wittwe gewesen sei (VIII. 4.); daß sie am vierten Tage ihres Aufenthalts im assyrischen Lager zu Holofernes geladen worden sei (XII. 10.); daß sie ein Alter von hundert und fünf Jahren erreicht, und das Volk nach ihrem Tode sieben Tage lang um sie getrauert und sofort den Jahrestag ihrer Heldenthat als ein Freudenfest gefeiert habe XVI. 28—31.). Nicht weniger sprechen dafür auch die vielen Ortsangaben und die geographischen Bezeichnungen des Hauptschauplatzes der Begebenheit, die so ausführlich und genau sind, daß schon eine bloße Zusammenstellung derselben hier zu viel Raum einnehmen würde. Gebe man bei Annahme einer Dichtung derselben was immer für eine mit dem Hauptinhalt verträgliche Zweckbeziehung, immerhin werden gar viele solcher Angaben zwecklos erscheinen, und die Behauptung sich rechtfertigen, daß sie in dem Buche keinen Platz erhalten haben könnten, wenn es eine bloße Dichtung geben wollte.

II. Deßungeachtet ist nicht leicht eine aus dem Alterthum auf uns gekommene Nachricht mit größerer Entschiedenheit für unhistorisch und fabelhaft erklärt worden, als die Erzählung des Buches Judith, so daß sogar Bernard Lamy erklärt: verum est, quibuscunque temporibus assignetur historia Judith, vix illi fidem conciliari posse (1). Die Hauptgründe, auf die man sich dabei stützt, sind: 1) die Unmöglichkeit eines solchen Ereignisses, 2) die vielen historischen Fehler, und 3) die noch zahlreicheren und gröberen geographischen Verstöße, die sich in dem Buche finden. Man sagt nämlich:

1) „Es ist für die hier erzählte Begebenheit in der ganzen Geschichte kein Zeitraum, in welchem sie sich zugetragen haben könnte. Denn will man sie in die Zeiten vor der babylonischen Gefangenschaft setzen, so widerspricht das Buch selbst 4, 3. 5, 18.

(1) Vergl. Jahn, Einleitung. II. 920.

19" (2). Ohnehin hatten die Juden vor dem Exil „immer einen König an der Spitze — — und das Buch Judith läßt alle Vertheidigungsanstalten nicht durch einen König, sondern durch einen Hohenpriester treffen" (1). Derselbe wird Eljakim genannt, "und doch hat keiner unter allen vor dem Exil gewesenen Hohenpriestern diesen Namen geführt (I Paral. VI. Joseph. Ant. Jud. X. 8, 6.)" (2). Es läßt sich daher auch nicht an die Regierung Manasse's denken, während welcher überdieß auch kein Arpharad König von Medien und kein Nabuchodonosor König von Ninive war, und auch nicht gesagt werden konnte, daß Niemand unter dem Volke Götzen verehre (4). Zur Zeit des Exils ist ohnehin an ein solches Ereigniß nicht zu denken, weil keine Juden im Lande waren. Und nach demselben ist ebenfalls "in der ganzen Geschichte kein Zeitraum, in welchem diese Begebenheit vorgefallen sein könnte; denn 207 Jahre waren die Hebräer begünstigte Unterthanen der Perser," nachher Alexander's und endlich der Ptolemäer. Zudem ist "nach der Rückkehr nirgends ein Nabuchodonosor, nirgends ein Ninive, nirgends ein Arpharad König von Medien," nirgends "ein eigenes assyrisches und ein eigenes medisches Reich" (5). Und wollte man auch annehmen, "daß vielleicht nach dem Exil alle Regenten jenseits des Euphrat den Namen Nebukadnezar geführt hätten," so könnte doch weder Cambyses, noch Xerxes, noch Darius Hystaspis, noch Artaxerxes Ochus, an die man zu denken versucht werden könnte, und auch gedacht hat, für den Nabuchodonosor unseres Buches gehalten werden.

2) Sehen wir aber auch ab von der "Unmöglichkeit, für dieses Ereigniß in der wirklichen Geschichte einen passenden Zeitpunkt aufzufinden" (6), so enthält doch die Erzählung eine solche "Menge anderer Unwahrscheinlichkeiten und arger Verstöße gegen die Geschichte," daß man sie nur für "die Fiction eines ziemlich unwissenden Juden" ansehen kann (7). "Wer kann die Schilderung

(1) Jahn, ebend. S. 916.

(2) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 297.

(3) Bertholdt, Einleitung. VI. 2547. — Eichhorn, a. a. O. S. 302.

(4) Jahn, Einleitung. II. 917.

(5) Jahn, Einleitung. II. 916—18. — Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 297 f. — Bertholdt, Einleitung. VI. 2559 f.

(6) Winer, bibl. Realwörterb. I. 755.

(7) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 296. — Winer, Realwörterbuch. I. 755.

von Ekbatana (I. 2. 3.) wahrscheinlich finden, daß ihre Mauern 70 Ellen hoch und 30 dick, ihre Thürme 100 Ellen hoch und 20 dick, und ihre Thore eben so hoch als ihre Thürme erbaut worden! Selbst in der Kindheit der Welt würde die Architectur mit dieser Proportion ihren Spott getrieben haben!" (1) "Auch das Verhältniß ist nicht zu begreifen, in welchem das Buch Judith den Hohenpriester gegen die Samaritaner darstellt. Er bietet die Samaritaner im Umkreis auf, sich gegen das heranziehende feindliche Heer unter Holofernes zu bewaffnen (IV. 3.), gerade in dem Zeitraum, wo die Juden mit den Samaritanern in beständigem Kampfe lagen" (2). Am unwahrscheinlichsten ist aber das Benehmen des Holofernes und der Juden vor und bei der Belagerung Bethulien's. Holofernes liegt mit seinem ungeheuren Heere vor dem kleinen Bethulien "Monate lang still und unthätig, gleich als ob es die unüberwindlichste Festung wäre — — läßt endlich die Wasserleitungen zerstören und die übrigen kleinen Brunnen an den Mauern der Stadt besetzen. Die Juden jammern nur — erwarten unthätig einen **Deus ex machina**, der sie retten werde." Nach der Ermordung des Feldherrn tritt Niemand an seine Stelle, "sondern ein Heer von mehr als hunderttausend Siege gewohnten Kriegern ergreift die Flucht vor einer Handvoll Juden — und überläßt ihnen das reiche assyrische Lager. **Credat Judæus Apella!**" (3) Dazu kommen noch grobe historische Verstöße. Arpharad soll Ekbatana erbaut haben, das doch von Dejoces erbaut wurde (4). Bethulien soll von Juden bewohnt gewesen sein, da es doch in's samaritanische Gebiet versetzt wird, und somit Samaritaner, Chutäer ꝛc. zu Einwohnern gehabt haben muß (5). Im Heere Nabuchodonosor's sollen Perser und Meder gedient haben (XVI. 12.), was gegen die Geschichte (6). Seine Residenz soll Ninive gewesen sein, das doch schon von seinem Vater in einen Schutthaufen verwandelt worden; und er soll

(1) Eichhorn, a. a. O. S. 307 f.

(2) Eichhorn, a. a. O. S. 302.

(3) Eichhorn a. a. O. S. 306 f.

(4) **Rainold, Censura apocryphorum. I. 847.** — Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 297.

(5) Vergl. **Goldhagen, introductio. II. 174.** — Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 305.

(6) Eichhorn, a. a. O. S. 301.

überdieß ein assyrischer König gewesen sein und zu Ninive regiert haben, nachdem längst kein Assyrien mehr existirte (1). Zum Andenken endlich an die Rettung Bethulien's soll ein jährliches Fest gefeiert worden sein, das die heutigen Juden nicht kennen und von dem „kein alter Schriftsteller etwas weiß" (2).

3) „Einen andern schwer zu lösenden Knoten knüpft die Erdbeschreibung dieses Buches. Wie ungeographisch ist nicht der Gang, in denen (dem) sich die Siege des assyrischen Heeres fortbewegen. — Welch ein abentheuerliches Herummarschiren, das mehr dem kriegerischen Operationsplan eines Fieberkranken, als der wirklich genommenen Marschroute eines siegreichen Heeres zu gleichen scheint" (3). „Holofernes macht mit seinem Heere einen Zug so in Kreuz und Quere, wie kein Schiff auf der See bei einem Orcan von allen 32 Winden herumgeschleudert werden," und wie solchen „nur in der größten Narrheit einer machen kann" (4). Dazu sind manche einzelne geographische Angaben auf gar keine Weise aus dem Alterthum beglaubigt und theils wahrscheinlich, wie die Stadt Meloth, der Fluß Mambre, die Grenzen Japhets, theils zuverlässig erdichtet, wie Syrien Sobal, Bethulien (5). Der Verfasser hat offenbar bei den vorkommenden Städte- und Ländernamen „bloß sein Gedächtniß ausgeleert, und weil es ihm nicht Namen genug spendete, noch selbst die Namen mehrerer Länder und Städte geschaffen und sie eben dahin gepflanzt, wohin sie seine Phantasie führte" (6).

§. 26. Würdigung dieser Einwürfe.

I. Der stärkste und für sich allein schon entscheidende Beweis gegen den historischen Charakter des Buches Judith wäre, wenn er wirklich Statt fände, der Umstand, daß in der ganzen Geschichte kein Zeitraum sich finde, in welchem das Ereigniß sich zugetragen haben könnte. Es ist daher vor allem genau zu untersuchen, ob jener Umstand wirklich Statt finde.

---

(1) Bertholdt, Einleitung. VI. 2547. 2560.

(2) Rainold, Censura apocryphorum. I. 864. — Eichhorn, a. a. O. S. 303.

(3) Eichhorn, a. a. O. S. 303 f.

(4) Bertholdt, Einleitung. VI. 2548. 2561.

(5) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 305.

(6) Bertholdt, Einleitung. VI. 2561.

Die Zeit des babylonischen Exils können wir dabei übergehen, weil die Unmöglichkeit eines solchen Ereignisses während derselben gewiß nicht beanstandet wird. Dagegen verlegen Manche die Befreiung Bethulien's durch Judith in die nacherilische Zeit, und zwar entweder in die Regierungszeit des Cambyses, wie Eusebius und Augustin und nachher viele Andere (1); oder in die des Xerxes, wie Julius Africanus, Torniellus, Ribera u. A. (2); oder in die des Darius Hystaspis, wie Merkator und Estius (3); oder in die des Artaxerxes Ochus, wie Sulpitius Severus, Gibert, Nikolai (4). Allein es ist ziemlich augenfällig, daß unter keinem dieser Könige und noch weniger unter einem andern nacherilischen Herrscher Persien's die fragliche Begebenheit sich zugetragen haben könne. Denn unter all den genannten Königen waren die Juden der persischen Herrschaft unterworfen und lehnten sich auch nie förmlich gegen dieselbe auf; zudem erhielten jene Könige sämmtlich schon mit ihrem Regierungsantritte die Länder, welche Holofernes erst erobern sollte; endlich hat keiner derselben je zu Ninive residirt, welches zu ihrer Zeit längst zerstört war, und auch keiner sich König von Assyrien nennen lassen. Es braucht daher Anderes, was gegen einzelne Perserkönige nach dem Exil noch insbesondere spräche, z. B. daß Cambyses nur sieben Jahre und drei Monate regierte, während in seinem dreizehnten Regierungsjahre die Geschichte der Judith sich ereignet haben müßte, daß Darius Hystaspis gegen die Juden stets wohlwollende Gesinnungen zeigte u. dergl. (5), nicht einmal mehr besonders hervorgehoben zu werden, da es dem Bemerkten zufolge schon außer

(1) Vergl. Serar. in sacros divin. bibl. libros, Tobiam etc. Comment. p. 147. — Calmet. comment. lit. in V. T. V. 96.

(2) Vergl. Serar. l. c. — Calmet. l. c.

(3) Vergl. Serar. l. c. — Calmet. l. c.

(4) Vergl. Calmet. l. c. — Scholz, die heiligen Schriften des A. T. Th. II. Bd. 3. S. 96.

(5) All dieses hat schon längst Bellarmin kurz und bündig (De verbo Dei L. I. c. 12. n. 2—15.), und nach ihm Rainold in seiner Censura apocryphorum (I. 752 sqq.) mit lästiger Weitschweifigkeit, ohne jedoch wesentlich Neues beizufügen, auseinandergesetzt, und Eichhorn, Jahn und Bertholdt, so wie schon früher Serarius, Calmet, Goldhagen u. A. haben im Grunde nur Bellarmin's Argumente wiederholt und etwa in Nebensachen erweitert.

Zweifel steht, daß die Begebenheit sich nicht nach dem Exil zugetragen haben kann.

Es kann daher nur noch die eine Frage entstehen, ob dieselbe auch nicht vor dem Exil sich ereignet haben könne. Und hier sind zunächst die Gründe für eine verneinende Antwort nicht sehr bedeutend. Daß nämlich vor dem Exil kein Hoherpriester den Namen Eljakim oder Jojakim geführt habe, folgt keineswegs daraus, daß weder die Chronik (1 Chron. VI.) noch Josephus einen Hohenpriester dieses Namens anführt, worauf schon Rainold großes Gewicht legt (1); denn die Chronik läßt in ihren Genealogien häufig Mittelglieder aus, und Josephus zählt überhaupt nicht alle Hohepriester auf (2). Dagegen wird aus 2 Kön. XVIII. 18. und Jes. XXII. 15 ff., worauf schon Bellarmin aufmerksam gemacht hat, jedenfalls höchst wahrscheinlich, daß der dort genannte Eljakim noch unter Hiskia oder doch unter Manasse Hoherpriester geworden sei. Wie es aber damit sich auch verhalte, eine beglaubigte historische Angabe spricht nicht dagegen, daß nach dem Untergange des Reiches Israel unter einem der späteren jüdischen Könige, namentlich etwa unter Manasse, ein Eljakim Hoherpriester gewesen sei (3). Sodann, daß nicht ein König, sondern der Hohepriester die Unternehmung der Juden gegen Holofernes leitet, führt ebenfalls nicht nothwendig in die nacherilische Zeit. Denn nach der Regierung des jüdischen Königs Hiskia gab es bekanntlich wohl eine Zeit, wo der jüdische König an einer solchen Unternehmung sich nicht betheiligen konnte, weil er in fernem Lande gefangen saß (2 Chron. XXXIII. 11.). Daß endlich der Inhalt des Buches das babylonische Exil als kürzlich abgelaufen voraussetze, folgt nicht aus IV. 3. und V.

---

(1) Censura apocryphorum. I. 821.

(2) Goldhagen, introductio. II. 174.

(3) Rainold's breite Erörterung gegen Bellarmin über jene Stellen (Censura I. 816—821.) beweist bloß, daß jener Eljakim nicht als Hoherpriester gerade bezeichnet werde; Rainold hätte aber beweisen sollen, daß weder er noch ein anderer dieses Namens um jene Zeit Hoherpriester geworden sein könne. Warum sollte nicht bei diesem Eljakim derselbe Fall haben Statt finden können, wie bei Achimaaz, der unter Salomo einer der zwölf königlichen Beamten war (1 Kön. IV. 7. 15.) und nachher Hoherpriester wurde (1 Chron. VI. 8.), vergl. Scholz, die hl. Schrift des A. T. Th. II. Bd. 3. S. 105. — Winer, bibl. Realwörterb. I. 47.

18 f. Die erstere Stelle sagt nur im griechischen Texte, daß das Volk neulich aus der Gefangenschaft zurückgekehrt sei und das Heiligthum nach seiner Entweihung wieder hergestellt habe, die Uebersetzung des Hieronymus aber sagt nichts davon; und schon aus diesem Grunde müßten wir die Aussage des griechischen Textes eher für eine spätere Erweiterung, als für einen Beweis gegen den historischen Gehalt des Buches ansehen, wenn nur zwischen dem Einen oder Andern die Wahl bliebe. Dieses aber ist nicht einmal der Fall. Der griechische Text, der bloß von einer Profanirung und Wiedereinweihung, nicht von einer Zerstörung und Wiederaufbauung des Tempels redet, kann hier gar nicht das babylonische Exil und die Rückkehr aus demselben meinen. Die zweite Stelle dagegen (V. 18 f.) kann sich allerdings, wie sie im griechischen Texte vorliegt, auf das babylonische Exil beziehen, und diese Beziehung ist sogar, wiewohl nicht schlechthin nothwendig (1), doch leichter und natürlicher als z. B. die Beziehung auf die Unfälle der Juden zur Zeit Manasse's; aber wer steht hier dafür, daß der griechische Text seine ursprüngliche Gestalt behalten, und wenn dieses, daß der Uebersetzer seinen Urtext nicht mißverstanden und falsch übersetzt habe. Der Text des Hieronymus, der ebenfalls von einer Zerstreuung und Rückkehr der Juden (V. 22. 23.) redet, thut dieß in einer Weise, daß dabei nicht wohl an das Exil gedacht werden kann. Er spricht nur von einer Unterjochung und Zerstreuung der Israeliten durch viele Nationen, was die Wegführung durch das eine Volk der Babylonier ausschließt, und Achior bezeichnet durch: ante hos annos diese Unfälle als vor Kurzem zu seiner Zeit geschehen, während sie doch, wenn er vom babylonischen Exil redete, vor beinahe hundert Jahren sich hätten zugetragen haben müssen.

Kann aber demnach die Geschichte, ungeachtet der im Allgemeinen vorgebrachten Gegengründe, dennoch vor dem Exil sich zugetragen haben, so fragt sich nur noch, ob auch der Zeitpunkt derselben vor dem Exil sich genau bestimmen lasse, oder wenigstens hier alle Versuche scheitern und darin der Beweis liege, daß das Buch Dichtung enthalte.

Gegen die Meinung, daß sich die Begebenheit unter Zidkia oder unter Josia ereignet habe, hat schon Bellarmin bemerkt,

(1) Scholz, a. a. O. S. 106.

daß in beiden Fällen nicht gesagt werden könnte, daß die Juden während der übrigen Lebenszeit der Judith und viele Jahre nach ihrem Tode noch von keinem auswärtigen Feinde beunruhigt worden seien, und eben so wenig, daß zur Zeit der Begebenheit Eljakim Hoherprieſter geweſen ſei, weil ja unter Joſia Hilkia (2 Kön. XXIII. 4.), und unter Zidkia Seraja (2 Kön. XXV. 18.) dieſe Würde begleitet haben (1). Wir werden daher, da die dießfallſigen Anſichten ohnehin als aufgegeben betrachtet werden können, ſie nicht weiter zu beſprechen brauchen. Bellarmin ſelbſt aber bezeichnet die Regierung Manaſſe's als die Zeit, in der ſich die Geſchichte der Judith zugetragen, und eine Menge der angeſehenſten Exegeten geben ihm Beifall (2). Manaſſe's Regierung dauerte jedoch fünf und fünfzig Jahre, und es fragt ſich, unter welchem mit Manaſſe gleichzeitigen aſſyriſchen Könige die im Buche Judith beſchriebene Geſchichte vorgefallen ſei. Bellarmin hält den Nabuchodonoſor des Buches für Merodach Baladan (2 Kön. XX. 12. Jeſ. XXXIX. 1.). Allein wenn dieſer mit Mardokempadus im Kanon des Ptolemäus einerlei Perſon iſt (3), ſo hat er nur zwölf Jahre, abgeſehen von dieſer Einerleiheit aber nach Alexander Polyhiſtor bei Euſebius (4) nur ſechs Monate regiert, worauf er von Elibus ermordet wurde, und kann ſomit nicht der fragliche Nabuchodonoſor ſein; überdieß könnte auch, da er ſchon im vierzehnten Regierungsjahre Hiſkia's König von Babel (מְרֹדַךְ־בַּלְאֲדָן 2 Kön. XX. 12.) war, ſein dreizehntes Regierungsjahr nicht in die Regierungszeit Manaſſe's fallen, und die Annahme, daß er auch Aſſyrien an ſich geriſſen und König von Aſſyrien geworden ſei, läßt ſich ohnehin durch nichts begründen. Auch der aſſyriſche König Chyniladan kann nicht wohl unſer Nabuchodonoſor ſein, weil ſein dreizehntes Regierungsjahr das vorletzte oder letzte des Manaſſe wäre, wo dieſer jedenfalls wieder in ſeinem Lande ſein mußte, und in dieſem Falle gewiß in der Geſchichte wenigſtens auch genannt worden wäre. Daß dieſes nicht der Fall iſt, kann zum Beweiſe dienen, daß die Begebenheit nur in die Zeit

(1) De verbo Dei L. I. c. 12. n. 17. 18.

(2) Vergl. Corn. a Lap., comment. in Judith. Argum. — Goldhagen, introductio. II. 169.

(3) Winer, bibliſches Realwörterbuch. II. 100.

(4) Vergl. Eusebii Pamphili Cæsariensis Episcopi Chronicon bipartitum etc. Opera J. B. Aucher. Venetiis 1818. I. 43.

der babylonischen Gefangenschaft Manasse's, und somit weder in den Anfang noch an das Ende seiner Regierung fallen könne, weil er nach 2 Chron. XXXIII. 2—9. geraume Zeit vor seiner Gefangenschaft, und nach 2 Chron. XXXIII. 14—17. jedenfalls noch mehrere Jahre nach derselben regiert haben muß. Sehen wir nun zunächst vom medischen Reiche ab, so könnte die Begebenheit leichtlich unter Asarhaddon, dessen dreizehntes Regierungsjahr das zwei und dreißigste Manasse's war, aber eben so leicht auch unter Saosduchin, dessen dreizehntes Regierungsjahr das fünf und vierzigste Manasse's war, vorgefallen sein. Der Name Nabuchodonosor kann kein Beweisgrund gegen den einen oder andern sein, weil die assyrischen und babylonischen Könige oft mehr als einen Namen führten und von den Juden auch anders als von den griechischen Geschichtschreibern genannt wurden. Zudem konnte ein späterer jüdischer Verfasser des Buches den fraglichen assyrischen König, auch wenn er wußte, daß er sonst einen andern Namen hatte, um seinen Charakter und seine Gesinnungen gegen die Juden zu bezeichnen, Nabuchodonosor nennen. Es fragt sich daher nur noch, ob auch einer der beiden Genannten in seinem zwölften Regierungsjahr einen medischen König mit Krieg überzogen und überwunden habe. Diese Frage ist zwar von der Art, daß sie wegen der Mangelhaftigkeit und Unzuverlässigkeit der alten Nachrichten über die Aufeinanderfolge und Regierungszeit der medischen Könige nicht mit erwünschter Genauigkeit und Sicherheit sich beantworten läßt. Ktesias und Herodot, von denen die Spätern, wie Diodorus Siculus, Eusebius, Syncellus, abhängen, weichen bekanntlich in ihren dießfallsigen Angaben durchaus von einander ab (1). So viel jedoch erhellt aus Herodot selbst, daß der zweite seiner medischen Könige gegen einen assyrischen König Schlacht und Leben verloren habe (2). Nach der gewöhnlichen Chronologie, die man hinsichtlich der medischen Könige annimmt, trifft zwar das zwölfte Regierungsjahr des Asarhaddon oder Saosduchin nicht mit dem Regierungs-Ende eines medischen Königs zusammen. Dieß ist aber noch kein Beweis für die Dichtung unseres Buches, sondern nur dafür, daß entweder die recipirte Chronologie fehlerhaft ist, oder der besiegte medische

(1) Vergl. Marsham. Canon chronicus etc. Lips. 1676. p. 525.
(2) Herod. Histor. lib. I. c. 102.

König auf seinem Throne gelassen und nur unter assyrische Oberhoheit gestellt wurde, wie denn auch der hieronymianische Text in der That nicht sagt, daß er der Herrschaft beraubt und getödtet worden sei. Sollte übrigens dieses doch der Fall gewesen sein, wie allerdings der griechische Text sagt, so würde am ehesten an Phraortes zu denken sein, der wirklich im Krieg gegen einen assyrischen König umkam. Der Name Arpharad könnte jedenfalls hier so wenig, als vorhin der Name Nabuchodonosor eine erhebliche Gegenrede begründen, und wohl noch weniger die Chronologie, da dieselbe bei den medischen Königen überhaupt im höchsten Grade unsicher ist. Wenn sofort noch behauptet wird, es hätte unter Manasse's Regierung nicht gesagt werden können (Judith **VIII.** 18. 19. [Gr. 18—20.]), daß Niemand unter dem Volke Götzen verehre, so scheint dieß hier wenig Gewicht zu haben. Denn obgleich Manasse in seinen frühern Regierungsjahren den Götzendienst auf alle Weise begünstigte, so wurde er doch durch seine Gefangennehmung und Wegführung nach Babel gebessert und in einen eifrigen Jehovaverehrer umgewandelt (2 Chr. **XXXIII.** 11—13.), und diese Wirkung hatte ohne Zweifel das Ereigniß mit dem, was ihm voranging und nachfolgte, auch auf das verführte Volk, so daß auch es vom Götzendienst abließ. Daß übrigens damals *Niemand* unter dem Volk Götzen verehrt habe, sagt Judith (a. a. O.) nicht, sondern nur, daß das Volk im Ganzen nicht mehr götzendienerisch sei, wie früher. Die Angabe aber, daß Israel nach Bethulien's Befreiung bis zum Tode der Judith und noch geraume Zeit nachher von auswärtigen Feinden nicht verwüstet worden sei, spricht nicht nur nicht gegen, sondern sogar für die behauptete Ansicht, sofern sie ganz gut zu derselben paßt. Judith kann nämlich, als sie in's assyrische Lager ging, leichtlich schon sechszig Jahre alt gewesen (1) und sofort etwa unter Joachas oder zu Anfang der Regierung

(1) Rainold's zuversichtliche Behauptung, daß Judith damals eine puella von höchstens zwanzig Jahren gewesen sei (Censura I. 842.), können wir durchaus nicht glauben, wenn schon Rainold alles, was er sagt, gewiß weiß, und sich über Bellarmin lustig macht, daß er einmal seine Ansicht nur als glaublich (credibilis) bezeichnet; denn die der Judith zugeschriebene reife Besonnenheit, ihre *allbekannte* und *erprobte* Weisheit und der Umstand, daß sie bereits vierthalb Jahre Wittwe war, sprechen hier gar zu laut gegen Rainold's gutes Wissen.

Jojakim's gestorben sein. In diesem Falle verstrich dann in der That, bis eine wirkliche „Perturbatio" Israels eintrat, noch ein Zeitraum, der wohl mit dem Ausdrucke multi anni bezeichnet werden konnte.

Demnach müssen wir die Hauptstütze der Ansicht, daß unser Buch Dichtung enthalte, die Behauptung nämlich, daß die wirkliche Geschichte für das in demselben erzählte Ereigniß keinen Platz habe, so zuversichtlich sie auch auftreten mag, geradezu für unbegründet und falsch erklären.

§. 27. Fortsetzung. Historische und geographische Schwierigkeiten.

II. Die nächste Frage ist nun, ob nicht, abgesehen von dem eben Gesagten, schon die historischen Unwahrscheinlichkeiten und Verstöße, die man in dem Buche entdeckt hat, seinen unhistorischen Charakter hinlänglich beweisen.

1) Unter die Unwahrscheinlichkeiten zählt man vor Allem:

a) die Angaben über die Mauern Ekbatana's. Dieß aber gewiß mit Unrecht. Denn für's Erste widerspricht hier das Buch Judith dem Berichte Herodot's keineswegs, weil dieser nur von der Befestigung der königlichen Burg zu Ekbatana (1), jenes aber wahrscheinlich von den Mauern der Stadt, oder jedenfalls doch nur von der wichtigsten Mauer der Burg redet, und sie näher beschreibt, was Herodot nicht thut. Die Angaben über die Breite und Höhe dieser Mauern aber hätte Eichhorn, wenn er auf Herodot verweisen wollte, um so weniger für ganz unwahrscheinlich ausgeben sollen, als ja Herodot selbst von den Ringmauern Babylon's sagt, sie haben eine Breite von fünfzig und eine Höhe von zweihundert königlichen Ellen gehabt (2), wonach wenigstens damals die Architectur mit solchen Proportionen nicht ihren Spott getrieben haben kann. Daß aber die Thore gerade so hoch gewesen seien, als die Thürme, liegt nicht nothwendig in den Worten: posuitque portas in altitudinem turrium (3), dieselben könnten auch leichtlich nur die ungenaue Wie-

(1) Er sagt ausdrücklich von derselben: *Ταῦτα μὲν δὴ ὁ Δηϊόκης ἑωυτῷ τε ἐτείχεε καὶ περὶ τὰ ἑωυτῆ οἰκία, τὸν δὲ ἄλλον δῆμον πέριξ ἐκέλευε τὸ τεῖχος οἰκέειν.* I. 99.

(2) Historiar. lib. I. cap. 178.

(3) „Die Höhe der Stadtthore von Ekbatana ist nicht von der Oeffnung

dergabe eines Textes sein, der bloß besagte, daß die Thore an den Thürmen angebracht gewesen seien (1), oder daß die Größe der Thore nach der Größe der Thürme sich gerichtet habe.

b) Sodann die vorgebliche Unwahrscheinlichkeit in Betreff des Aufbietens der Samaritaner durch den Hohenpriester hängt mit der falschen Ansicht zusammen, daß die Begebenheit nach dem Exil sich zugetragen habe, und fällt mit dieser weg.

c) Das Benehmen aber des Holofernes vor der Belagerung Bethulien's, daß er nämlich dreißig Tage lang zuwartete, bis er die Belagerung begann (Eichhorn sagt Monate lang, obwohl der Text ganz bestimmt nur 30 Tage nennt), erklärt der Bericht selbst durch die Bemerkung, daß er während dieser Zeit die weit zerstreuten Abtheilungen seines Heeres gesammelt habe. Und auch dieses ist gewiß weit eher wahrscheinlich als unwahrscheinlich; denn mag Bethulien groß oder klein gewesen sein, es war jedenfalls eine Bergfestung, deren Erstürmung in der damaligen Zeit ihre große Schwierigkeit hatte, und die Holofernes, ungeachtet seiner Großsprecherei, schwerlich für ganz leicht gehalten haben wird, wenn er sich erinnerte, daß vor nicht gar langer Zeit Salmanassar drei Jahre lang Samarien belagert hatte.

d) Daß die Juden unthätig einen **Deus ex machina** erwartet haben, widerlegt Eichhorn selbst, wenn er an die Anstalten erinnert, welche sie auf Anordnung des Hohenpriesters sowohl in Bethulien selbst, als anderwärts gegen den Feind getroffen haben. Als aber die Stadt von Feinden umgeben war, konnten sie natürlich nichts anderes thun, als auf ein ungewöhnliches Ereigniß hoffen, welches die Aufhebung der Belagerung herbeiführen würde.

e) Daß endlich nach des Feldherrn Ermordung das Heer in großen Schrecken gerieth und die Flucht ergriff, ist so gar nicht unwahrscheinlich, daß sich selbst manche analoge Fälle namhaft machen lassen. Als z. B. Abimelech getödtet wurde, zerstreuten sich die Männer, die mit ihm in den Kampf gezogen (Richt. IX.

---

derselben, sondern von den ganzen Thorgebäuden, die darauf stehenden Thürme mit eingeschlossen, zu verstehen" sagt Scholz (Die hl. Schrift des A. T. Th. II. Bd. 3. S. 110.)

(1) Etwa: ושור שעריה בגובהא דמגדלוא

55.); als die Philister sahen, daß ihr Held Goliath gefallen, ergriffen sie alsbald die Flucht (1 Sam. XVII. 51.) (1).

2) Unter die argen historischen Verstöße rechnet man zuvörderst:

a) die Angabe, daß Arpharad Ekbatana erbaut habe, da doch Dejoces ihr Erbauer gewesen sei. Allein viel Arges können wir in dieser Angabe nicht erblicken. Wenn auch Dejoces die vorhin erwähnte Burg und ihre Ringmauern aufgeführt hat, so konnte doch begreiflich ein Nachfolger desselben noch manche Aenderungen und Verbesserungen treffen, neue Festungswerke anlegen, eine weitere Ringmauer aufführen u. dergl., und das konnte im Buch Judith nach einem bekannten Sprachgebrauch ein Bauen (οἰκοδομεῖν, ædificare) genannt werden, ohne daß dadurch das frühere Nichtvorhandensein der Stadt und Festung vorausgesetzt und die von Herodot behauptete Erbauung Ekbatana's durch Dejoces irgendwie in Abrede gestellt würde. Dazu kommt, daß der griechische Text wirklich nicht von einem Erbauen der Stadt, sondern nur der Ringmauern redet (ᾠκοδόμησεν ἐπ' Ἐκβατάνων καὶ κύκλῳ τείχη κτλ. I. 2.), und daher im lateinischen Text hier leichtlich ein Versehen liegen könnte.

b) Eben so arglos finden wir den Umstand, daß Bethulien im samaritanischen Gebiete von Israeliten und nicht von Cuthäern ꝛc. bewohnt erscheint. Man hat hierüber schon längst bemerkt, daß bei der Auflösung des israelitischen Reiches und Wegführung des Volkes noch manche Israeliten im Lande zurückgelassen worden seien (2). Und daß nicht bloß dieses, sondern auch ein theilweises Anschließen der Zurückgebliebenen an das Reich Juda, namentlich in religiöser und gottesdienstlicher Hinsicht, Statt gefunden habe, erhellt daraus, daß schon Hiskia dieselben nicht ganz vergeblich aufforderte, an der Feier der jüdischen Feste Theil zu nehmen (2 Chron. XXX. 1—11.), und noch mehr aus der Art und Weise, wie später Josia auch im Gebiete des Reiches Israel den Götzendienst ausrottete (2 Chron. XXXIV. 6 f.), und an dem großen Paschafeste, das er in seinem 18. Regierungsjahre veranstaltete, „ganz Juda und Israel" Theil nahm (2 Chron. XXXV. 18.).

(1) Vergl. auch 1 Makkab. VII. 44. IX. 18. „Blieb der König im Treffen, so war der Krieg meist beendigt, und alles eilte nach Hause" sagt Warnekros (Entwurf der hebr. Alterthümer. 1832. S. 394.); die Stelle des Königs vertrat aber im fraglichen Falle Holofernes.

(2) Goldhagen, II. 175.

c) Wenn sodann im Heere Nabuchodonosor's auch Meder erscheinen, so wird dieß um so weniger befremden können, als ja zuvor berichtet worden, daß Nabuchodonosor schon früher das medische Reich sich unterworfen habe, und kein genügender Grund vorliegt, diesen Bericht für falsch zu erklären. Unter solchen Umständen können dann auch Perser in seinem Heere nicht mehr unerwartet sein, weil ja nach Herodot (I. 102.) schon der zweite medische König sich die Perser unterworfen hatte, und daher ein Sieg der Assyrier über die Meder wenigstens theilweise auch ein Sieg über die Perser war. Ohnehin beruht dieser ganze Einwand bloß auf der schon widerlegten Voraussetzung, daß unser Nabuchodonosor eben nur der bekannte Eroberer Jerusalem's sei.

d) Daß aber Ninive als seine Residenz und er als assyrischer König bezeichnet wird, kann keinen Einwurf gegen den historischen Charakter unseres Buches mehr begründen, nachdem gezeigt worden ist, daß die Begebenheit nicht nach, sondern vor dem babylonischen Exil vorgefallen, zu einer Zeit, wo noch ziemlich lange ein assyrisches Reich und ein assyrischer König zu Ninive existirte.

e) Wenn endlich kein alter Schriftsteller etwas von einem Feste zum Andenken an die Befreiung Bethulien's durch Judith berichtet, und auch die heutigen Juden kein solches feiern, so ist das noch kein Beweis, daß dasselbe überhaupt nie gefeiert worden sei. Denn man wird nicht läugnen wollen, daß manche Schriften, die über derartige Institutionen des alten Judenthums nähere Aufschlüsse geben würden, verloren gegangen sind, und daß wohl manche Erscheinung im gottesdienstlichen Leben der alten Synagoge auf kurze Zeit vorgekommen sein mag, von der keine Nachricht auf uns gekommen ist. Daß sich solche Feste in der That nicht immer aus dem Alterthume bis auf die Gegenwart erhalten haben, erhellt daraus, daß z. B. die Erinnerungsfeier an den Sieg des Judas über Nikanor 1 Makk. VII. 49. 2 Makk. XV. 36., die noch zu Josephus Zeit begangen wurde (1), längst aufgehört hat. Mit Recht ist daher Rainold's verkehrte Folgerung, daß das Fest nie gefeiert worden sei, weil es sich auch in den jüdischen Festverzeichnissen nicht finde, schon von Jo. Seldenus als irrig bezeichnet worden (2). Und wir brauchen uns

(1) Antiq. XII. 10, 5.

(2) De synedriis et præfecturis juridicis veterum Hebræorum. l. III.

nicht mehr in die sterile Untersuchung einzulassen, ob das Fest der Judith, welches nach Sigonius und Andern auf denselben Tag fiel, wie das der Tempelreinigung durch Judas, auf die Judith unseres Buches oder auf eine andere zur Zeit der Makkabäer lebende, Tochter des Mattathias, sich beziehe (1). Es fehlt jedenfalls auch hier der Argumentation gegen das Buch Judith aller feste Grund und Boden.

Einiges Andere, z. B. daß Holofernes „sein Heer aus Syrien verproviantirte," das doch „nicht zum Reich Nebukadnezar's gehörte", oder daß XVI. 8. Söhne Titan's genannt werden, ist zu unbedeutend, als daß es hier eine nähere Besprechung verdiente (2).

Demnach erscheinen die historischen Schwierigkeiten, die man in diesem Buche entdeckt hat, durchaus nicht von der Art, daß sie zur Annahme eines fingirten Inhaltes nöthigten oder auch nur berechtigten.

III. Der Knoten aber endlich, den die Erdbeschreibung unseres Buches knüpft, ist wahrlich, so weit er als Beweis gegen den historischen Charakter desselben in Betracht kommen könnte, kein gordischer. Die allgemeinen Declamationen über den ungeographischen Zug des Holofernes beruhen nur auf dem sonderbaren Mißverständnisse, daß Holofernes jedesmal in eigener Person und mit seinem ganzen Heere in die Gegenden gezogen sei, deren Unterwerfung berichtet wird. Dieses Mißverständniß ist um so befremdlicher, als das Buch selbst augenfällig genug das Gegentheil andeutet, wenn es sagt, Holofernes habe einen ganzen Monat mit Zusammenziehung seiner zerstreuten Heeresabtheilungen zugebracht (III. 15.). Er operirte also mit seinem großen Heere nach verschiedenen Seiten zugleich, aber die Eroberungszüge seiner Unterfeldherren wurden auf seine Rechnung gebracht, und dadurch entstund der Schein, der jedoch nicht für Wirklichkeit hätte genommen werden sollen, daß Holofernes selbst jede einzelne

---

c. 13. n. 12. Seldenus bemerkt dabei noch ausdrücklich: Etenim fuere aliæ (festivitates Hebræorum) non paucæ, ex jure superinducto eis receptæ, quæ in desuetudinem prorsus abiere.

(1) Caroli Sigonii de republica Hebræorum libri VII. ed. J. Nicolai. Lugd. Batav. 1701. p. 307. — Jo. Selden. de synedriis etc. l. c.

(2) Vergl. Huet. Demonstr. evangel. p. 221. — Goldhagen, introd. II. 163. — Scholz, die hl. Schrift des A. T. Th. II. B. 3. S. 109.

Unternehmung in Person geleitet habe. Nimmt man noch hinzu, daß der Verfasser des Buches Judith nicht gerade einen genauen Bericht über den Eroberungszug des Holofernes, sondern nur eine ungefähre Vorstellung von seinen Streitkräften geben wollte durch Aufzählung seiner Eroberungen, daß er sich eben deßwegen sehr summarisch ausdrückte und die Ursachen nicht weiter berührte, die eine unerwartete Expedition gegen dieses oder jenes Land, z. B. gegen Mesopotamien, nachdem schon Arabien erobert war, nöthig gemacht haben, so kann man jene Declamationen, in denen Bertholdt mit Eichhorn wetteifert, nur im höchsten Grade unberechtigt und vorurtheilsvoll finden.

Was sodann die geographischen Einzelnheiten, zumal die Namen einzelner Ortschaften und Gegenden betrifft, so sind die Gegner des Buches um so weniger befugt, daraus nachtheilige Folgerungen gegen dasselbe zu ziehen, als ja gerade sie am Meisten zu sagen wissen über viele und verschiedenartige Aenderungen und Entstellungen, die der Text des Buches im Laufe der Zeit erfahren habe. Je mehr es damit etwa auf sich haben mag, um so mehr ist es Aufgabe der Exegeten, mit Rücksicht auf den Zusammenhang aus den entstellten oder ungewöhnlichen Namen die richtigen und üblichen herauszufinden, nicht aber den Verfasser des Buches wegen einiger Fehler, die durch Uebersetzer, Abschreiber und Interpolatoren in diesen oder jenen Text gekommen sein mögen, des Betruges zu beschuldigen und seine Erzählung für Dichtung zu erklären. Zu Letzterem (was allerdings leichter ist als Ersteres) wäre man noch nicht einmal berechtigt, wenn auch bei der Hälfte der fraglichen Namen sich nicht mehr angeben ließe, welche Ortschaften oder Gegenden durch sie bezeichnet werden. Es kann übrigens hier nicht der Ort sein, in erschöpfender Weise auf alle namhaft gemachten Einzelnheiten einzugehen, und es wird genügen, nur die bedeutendsten derselben zu berühren. Am zuversichtlichsten ist aber (Syrien) Sobal (III. 1. 14.) und Bethulien (VI. 1. 10. VII. 1. 11. VIII. 3. XII. 7 ꝛc.) für erdichtet erklärt worden. Der erstere Name ist jedoch nur eine ungenaue Wiedergabe des hebräischen צוֹבָה und Syria Sobal somit nichts anderes als אֲרַם צוֹבָה (2 Sam. X. 6. Ps. LX. 2.). Man hätte dieses um so weniger verkennen sollen, als צוֹבָה auch Ps. LX. 2. und 1 Chron. XIX. 6. von den LXX mit Σοβάλ, Σεβάλ, und an ersterer Stelle auch von der Vulgata

mit Sobal wiedergegeben wird, und hier somit nicht einmal die Annahme eines Schreibfehlers begründet oder nöthig und jedenfalls das Vorgeben von Namendichtung nur Folge mangelhafter Sachkenntniß ist. Mit Bethulia verhält es sich zwar etwas anders, denn ein Ort dieses Namens kommt außer dem Buche Judith in keiner andern alttestamentlichen Schrift vor, und man ist nicht einmal darüber einig, wie der Name im Urtext gelautet habe (1). Wie er aber auch gelautet haben möge, daß zur Zeit des Ereignisses oder des Verfassers kein palästinensischer Ort so geheißen haben könne, vermögen wir auf eine bloße Behauptung hin um so weniger zu glauben, als zuverlässig gar manche Ortschaften Palästina's aus der vorexilischen Zeit uns gar nicht bekannt sind. Nichts davon zu sagen, daß Bethulia leichtlich der spätere Name eines auch sonst vorkommenden, nur anders genannten Ortes sein könnte (2). Daß aber derselbe in unserem Buche so wichtig und bedeutsam erscheine, daß er nothwendig auch in andern biblischen Büchern genannt sein müßte, wenn er wirklich existirt hätte, ist eine unrichtige Behauptung. Bethulien erscheint sogar nach VI. 8. 9. (gr. 11. 12.) VII. 7. 9. 11. 17. (gr. 7. 12. 13. 20 ff.) als ein kleiner und ziemlich unbedeutender Ort (3), der nur durch die obwaltenden Umstände als Berg-

(1) Die gewöhnlichste Annahme ist, daß er בְּתוּלָיָה (virgo Jehovæ) gelautet habe (Bertholdt, Einleitung. VI. 2561. — Winer, bibl. Realwörterb. I. 208.) — Die Deutung des Grotius durch בית אל יה hängt mit seiner längst aufgegebenen Ansicht über das ganze Buch Judith zusammen, und die Vermuthung, daß „בני חול (j. Maaseroth c. 2. §. 2.) in בית חול verwandelt sein könnte" (Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden ꝛc. S. 125.), wird schwerlich auf Beifall rechnen dürfen. Jene erstere Annahme erklärt jedoch Movers für „verwerflich aus dem Grunde, weil der Name Jah oder Jehovah nie mit Ortsnamen verbunden zu werden pflegt;" und er glaubt, der Name sei „wahrscheinlich Bet-Alya, בֵּית עֲלִיָּה domus ascensionis, gewesen und durch die Lage des Ortes veranlaßt" worden (Bonner Zeitschrift. Heft 13. S. 42.). Allein ein mit יהוה = יה zusammengesetzter Ortsname war jedenfalls מוֹרִיָּה 2 Chron. III. 1. Uebrigens würde sich das griechische Βετυλύα am leichtesten aus בֵּית אֱלוֹהַּ, erklären lassen.

(2) Vergl. Movers in der Bonner Zeitschrift. Heft 13. S. 41.

(3) „Bethulia's geschieht wohl wegen seiner Geringfügigkeit bei andern Schriftstellern keine Erwähnung; daß der Ort sehr klein gewesen sein muß, ergiebt sich aus seiner zu einer größern Stadt nicht geeigneten Lage, auf

festung eine große Wichtigkeit bekam. — Nach diesem wird es kaum nöthig sein, auch jene Ortsnamen, die man bloß für wahrscheinlich fingirt erklärt hat, noch weiter zu besprechen, und wir werden in Betreff ihrer kurz auf Scholz und Movers verweisen dürfen (1).

Wie es aber nun überhaupt mit Rainold's gewaltthätiger Behauptung: totum historiæ illius corpus quasi lepra inquinatum esse vanitate et mendacio (2) sich verhalte, wird keiner weitern Erörterung mehr bedürfen, sondern aus dem Bisherigen sattsam erhellen, daß nicht aus irgend haltbaren Gründen, sondern nur in Folge gewisser Vorurtheile der historische Charakter des Buches Judith geläugnet und sein Verfasser der gröbsten Unwissenheit und Betrügerei beschuldigt worden sei.

Fünftes Kapitel.

Das Buch Baruch.

§ 28. Inhalt.

Das Buch Baruch, wie es im Text der Vulgata und manchen Exemplaren der **LXX** vorliegt, besteht aus zwei verschiedenen und streng genommen nicht zusammengehörigen Theilen, nämlich dem eigentlichen Buche Baruch, welches die ersten fünf Kapitel umfaßt, und einem Briefe Jeremia's an die babylonischen Exulanten, welcher das sechste Kapitel füllt. In einigen Exemplaren der **LXX** ist dieser Brief auch vom Buche Baruch getrennt und den Schriften des Propheten Jeremia beigefügt. Schon im syrisch-hexaplarischen Codex findet er sich hinter den Klagliedern,

---

einer steilen Anhöhe, in deren Vordergrund eine Hügelreihe lag (vgl. VI. 11. 12. VII. 7.), und zwar an einer wasserlosen Stelle (VII. 20 ff.), wohin das Wasser aus den Thalquellen hinaufgeschafft werden mußte (VII. 12. 13.)." Movers a. a. O.

(1) Scholz, die hl. Schrift des A. T. Th. II. Bd. 3. S. 108 f. — Movers in der Bonner Zeitschrift a. a. O. S. 36 ff.

(2) Censura apocryphorum. I. 831.

während das Buch Baruch denselben vorausgeht (1), eben so in der Pariser Ausgabe der LXX vom J. 1628 (2), und auch in den alten Handschriften der Vulgata, die Sabatier benützte, ist hinter dem fünften Kapitel das Buch Baruch für geschlossen erklärt (3). Wir haben daher beide Theile, die sich auch selbst verschiedenen Verfassern zuschreiben, abgesondert zu betrachten.

Der erste Theil beginnt mit der Nachricht, daß Baruch im fünften Jahre nach Jerusalem's Zerstörung zu Babylon vor dem jüdischen König Jechonia und einer großen Anzahl anderer jüdischer Exulanten eine Schrift vorgelesen und dadurch einen solchen Eindruck auf die Zuhörer gemacht habe, daß sie Geld zusammenlegten, um es nebst einigen Tempelgeräthen nach Jerusalem zu senden. Baruch sollte die Sendung besorgen und die dortigen Juden ermahnen, Opfer und Gebete zu verrichten für den babylonischen König Nabuchodonosor und seinen Sohn Baltasar, und für die jüdischen Exulanten zu Babel, insbesondere aber den Inhalt der erwähnten Schrift zu beherzigen und dieselbe an den Festtagen am Orte des Heiligthums öffentlich vorzulesen (I. 1—14.).

Sodann wird diese Schrift selbst mitgetheilt. Baruch sucht durch dieselbe vor Allem die Juden zu überzeugen, daß das babylonische Exil nur die gerechte Strafe Gottes sei, welche schon Moses und nachher die Propheten gar oft dem abtrünnigen Volke gedroht haben, und daß nur Bekehrung und Besserung das Ende der Leidenszeit herbeiführen könne, wie dieses ebenfalls schon Moses vorhergesagt; und verbindet damit zugleich im Namen des Volkes Schuldbekenntnisse und Bitten um Abkürzung der Strafe (I. 15.—III. 8.).

Darauf ermahnt er die Juden zum Streben nach wahrer Weisheit, die eben in der Befolgung des göttlichen Gesetzes bestehe, und deren Verschmähung all das gegenwärtige Elend über die Nation gebracht habe (III. 9.—IV. 8.), und läßt im Hin-

(1) Vergl. Eichhorn's Repertor. für Biblische und Morgenländische Literatur. B. III. S. 168.

(2) Vergl. Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinæ versiones antiquæ. II. 735.

(3) Sabatier, l. c. In der armenischen Bibel (Venedig 1805.) fehlt der Brief gänzlich, und scheint daher in dem griechischen Exemplar, aus welchem gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts die armenische Uebersetzung geflossen ist, nicht vorhanden gewesen zu sein, weil er sich in keiner Handschrift fand, die die Herausgeber jener Bibel benützten (cf. ib. p. 594.).

blicke auf dieses letztere Jerusalem den Verlust ihrer Kinder und die Herzenshärte beklagen, womit sie sich in ihr eigenes Elend gestürzt haben, aber zugleich auch die Hoffnung aussprechen, daß die Abtrünnigen wieder zum Herrn sich bekehren und ihr dann auf's neue werden zurückgegeben werden (IV. 9—29.). Und diese Hoffnung bekräftigt er zuletzt durch die Verheißung ihrer gewissen Erfüllung und die Ermunterung Jerusalem's zur Freude über die baldige Rückkehr ihrer zerstreuten Kinder aus allen Weltgegenden und über die Herrlichkeit, zu der sie dann gelangen werde als Stadt Gottes und Mittelpunkt des Volkes, das Gott auserwählt, um an ihm fortan seine Gnade und Erbarmung zu offenbaren (IV. 30.—V. 9.).

§. 29. Ursprache.

Nachdem man in früherer Zeit fast allgemein den griechischen Text des Buches Baruch für die Uebersetzung eines hebräischen gehalten hatte (1), behauptete Eichhorn, nach Grotius' Vorgange, daß „die Original-Sprache allem Anschein nach griechisch" sei, weil „sich nirgends Stellen finden, die uns veranlaßten, auf einen hebräischen Text zurückzugehen," und „die durchweg vorkommenden Hebraismen" kein Beweis für einen solchen seien (2); und Bertholdt gab ihm Beifall mit der Bemerkung, daß „weder innere noch äußere Gründe für eine hebräische Urschrift sprechen" (3). Allein Eichhorn's und Bertholdt's Meinung hat mit Recht nicht viel Eingang gefunden. Denn wenn auch Hebraismen nicht überhaupt als Beweise eines hebräischen Urtextes zu bezeichnen sind, so können sie doch in einer Schrift so häufig und von der Beschaffenheit sein, daß sie auf einen solchen zurückweisen. Und daß dieses gerade bei unserem Buche der Fall sei, dürfen wir ohne Anstand behaupten. Wenn wir auch von Redensarten, wie λαλεῖν ἐν ὠσὶ τινος (I. 3. דִּבֶּר בְּאָזְנֵי פ׳) und λαλεῖν ἐν χειρὶ τινος (II. 20. 24. דִּבֶּר בְּיַד ז׳) und Aehnliches, nicht so viel

(1) Vergl. Sixt. Senens. biblioth. sanct. p. 21. — Huet. Demonstr. evang. p. 272. — Calmet. prolegg. in Baruch. — Goldhagen, introductio II. 434. — Braun, die göttliche hl. Schrift des A. und N. T. ꝛc. Bd. IX. S. 2. u. A.

(2) Einleitung in die apokr. S. 388

(3) Einleitung. IV. 1757.

Gewicht legen dürfen, wie Bendtsen und Grüneberg (1), weil dergleichen auch bei einem griechisch redenden Juden nicht ganz unerwartet wäre, so wird doch ein solcher, wenn er nicht gerade einen hebräischen Text übersetzt, für religiöse Verehrung einer Gottheit schwerlich ἐργάζεσθαι gebrauchen, wie solches I. 22. vorkommt und ganz dem hebr. עבד entspricht. Eben so wenig wird ein solcher, wie auch Bendtsen und Grüneberg bemerkt haben (2), die reinsemitische Ergänzung des Relativums durch das Demonstrativum so häufig anwenden, als es in unserem Buche geschieht, z. B. ὃ διέσπειρεν αὐτὸς Κύριος ἐκεῖ (II. 4. אֲשֶׁר הֱדִיחָם יְהוָה שָׁמָּה), oder: ὃ διέσπειρας ἡμᾶς ἐκεῖ (II. 13. אֲשֶׁר הִדַּחְתָּנוּ שָׁמָּה), vergl. II. 17. 29. III. 8. Eben so wenig wird ein solcher den Satz: "wie an diesem Tage" ausdrücken durch: ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη, wie solches I. 15. 20. II. 6. 11. 26. geschieht, und sich nur als Uebersetzung des hebräischen כַּיּוֹם הַזֶּה leicht begreifen läßt, wie selbst de Wette eingesteht (3). Dazu kommen noch manche Stellen, die als ungenaue oder fehlerhafte Uebersetzung eines hebräischen Textes erscheinen. Zwar auf das ποιήσατε μάννα (I. 10.), als unrichtige Uebersetzung von עֲשׂוּ מִנְחָה, dürfen wir wiederum nicht so viel Gewicht legen, wie Bendtsen und Grüneberg (4), weil מִנְחָה auch Jerem. XLI. 5. und 3 Mos. VI. 13. mit μάννα übersetzt wird, und dieses somit "im Jüdisch-Griechischen auch die Bedeutung des Opfers erhalten haben könnte" (5), wie es denn auch bei Suidas wirklich durch θυσία und σπονδή erklärt wird. Aehnliches scheint zu gelten von ἡ ψυχὴ ἡ λυπεμένη ἐπὶ τὸ μέγεθος, ὃ βαδίζει κύπτον καὶ ἀσθενῶν (II. 18.), sofern statt ὃ βαδίζει κτλ. ἡ βαδίζει κύπτουσα καὶ ἀσθενοῦσα erwartet und der jetzige Text als unrichtige Uebersetzung von אֲשֶׁר הֹלֵכָה וג betrachtet werden möchte (6); denn es könnte auch, wie de Wette glaubt, אֲשֶׁר הֹלֶכֶת in neutralem Sinne im Texte gestanden haben (7), wiewohl doch zu

(1) Bendtsen, specimen exercitationum criticarum etc. p. 105. — Grueneberg, Exercitatio de libro Baruchi apocrypho. Gotting. p. 18.

(2) An den angeführten Stellen.

(3) Einleitung. S. 443.

(4) Bendtsen, specimen etc. p. 106. — Grueneberg, exercitatio etc. p. 19.

(5) Jahn, Einleitung. II. 865. — Vergl. Bertholdt, Einleitung. IV. 1755.

(6) Bendtsen, l. c. p. 110. — Grueneberg. l. c. p. 16.

(7) de Wette, Einleitung. S. 443.

bemerken ist, daß in diesem Falle der griechische Text wenigstens etwas schief wäre, sofern das ὅ eben auf μέγεθος bezogen sein will, und eine andere Beziehung etwas Gezwungenes hat. Dagegen ist in ὧν ἡμάρτομεν ἐναντι κυρίε (I. 17.) das ὧν, welches weder auf etwas Vorausgehendes noch Nachfolgendes sich beziehen kann, offenbar bloße unrichtige Uebersetzung des unbestimmten אֲשֶׁר. Aehnlich verhält es sich mit: Καὶ ἐθηκας τὸν οἶκον, ὃ ἐπεκλήθη τὸ ὄνομά σε ἐπ' αὐτῷ (II. 26.), wo der Verfasser, wenn er selbstständig griechisch geschrieben und den Begriff des Relativums durch das Relativum und Demonstrativum zugleich hätte ausdrücken wollen, wenigstens ᾧ statt ὃ geschrieben haben würde. Ferner das sonderbare μέγεθος (II. 18.) wird zwar durch magnitudo mali übersetzt, was auch wirklich der Zusammenhang fordert; allein wer großes Unglück bezeichnen will, kann doch nicht bloß den Begriff der Größe ausdrücken und das andere, was die Hauptsache ist, den Leser ergänzen lassen; am leichtesten erklärt sich auch dieser Ausdruck als Uebersetzung eines Wortes, welches Unglück bedeutete, aber in Folge einer kleinen Entstellung oder eines Versehens auch in der Bedeutung Größe genommen werden konnte, mithin etwa als Uebersetzung von דְּבִרוּת, welches der Uebersetzer für רַבִּרוּת ansah, oder in seinem Exemplare wirklich so las, und sofort mit „Größe“ übersetzte. Auch ἡ βόμβησις (II. 29.) ist sicher als ungenaue Uebersetzung des hebräischen הֲהָמוֹן anzusehen; die Bedeutung Volksmenge, die es an unserer Stelle haben muß, hat es bekanntlich nicht, wohl aber kann הָמוֹן, welches diese Bedeutung hat, im Allgemeinen ganz richtig mit βόμβησις übersetzt werden (1). Nicht weniger erscheint auch προσευχὴ τῶν τεθνηκότων Ἰσραὴλ (III. 4.) als eine fehlerhafte Uebersetzung von תפלת מתי ישראל, wobei der Uebersetzer מֵתֵי (Todte) statt מְתֵי (Männer) las. Endlich ist ὅτι (IV. 15.) zuverlässig, wie auch de Wette gesteht, nur unrichtige Uebersetzung von אֲשֶׁר (2). — Nimmt man zu all Diesem noch hinzu, daß das Buch gleich mit καί (= וְ) beginnt, daß der Verfasser sich anerkannter Maaßen als einen palästinensischen Juden zu erkennen giebt (3), daß Origenes das Buch Baruch

(1) Vergl. de Wette, Einleitung. S. 443.
(2) A. a. O.
(3) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 389.

zum hebräischen Kanon rechnet, und es somit von einigen Juden seiner Zeit für kanonisch gehalten wurde (1), und daß in dem syrisch-hexaplarischen Codex zu Mailand Theodotion's Uebersetzung vom Buche Baruch citirt und zuweilen die critischen Zeichen des Origenes angebracht sind (2); so wird wohl nicht mehr geläugnet werden können, daß dasselbe in hebräischer Sprache verfaßt worden, und unser griechischer Text die Uebersetzung eines hebräischen sein müsse, wenn gleich Hieronymus versichert, daß es bei den Hebräern nicht zu finden sei (3).

§. 30. Verfasser und Zeitalter.

Daß Baruch selbst das nach ihm genannte Buch wenigstens seinem Haupttheile nach geschrieben habe, wird gleich im Anfang desselben sehr bestimmt gesagt mit den Worten: *Καὶ ἔστι οἱ λόγοι τῆς βιβλίου, ἃς ἔγραψε Βαρὺχ κτλ.* Es entsteht daher nur noch die Frage, wer jener Baruch gewesen sei. Und auch hierauf giebt das Buch eine befriedigende Antwort. Baruch, sagt es, war ein Sohn Neria's, des Sohnes Maasaja's, des Sohnes Sedekia's ꝛc. (I. 1.), und schrieb im fünften Jahre nach Jerusalem's Zerstörung die hier mitgetheilte Schrift (I. 2.), las dann dieselbe in Babylonien dem gefangenen König Jechonia und den jüdischen Exulanten vor (I. 3. 4.), und wurde von ihnen mit einigen Tempelgeräthen und Geld zum Ankaufe von Opferthieren, so wie auch mit jener Schrift, die er vorgelesen, nach Jerusalem an den Priester Joachim und die übrigen noch dortigen Juden abgesandt (I. 6—8. 10.), um sie zur Verrichtung von Opfern und Gebeten für den babylonischen König und seinen Sohn, und für die jüdischen Exulanten, und überhaupt zur Beobachtung des göttlichen Gesetzes zu ermahnen (I. 11—13.). Es kann nicht befremden, daß unter solchen Umständen die älteren Exegeten den fraglichen Baruch für den bekannten Gefährten und Leidensgenossen des Propheten Jeremia (Jerem. XXXII. 12.) zu halten pflegen, der seine Weissagungen aufschrieb (Jerem. XXXVI. 4.

---

(1) Vgl. Th. I. S. 14 f.

(2) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 389. — Repertorium Bd. III. S. 170.

(3) Er sagt: Librum Baruch, notarii ejus, qui apud Hebræos nec legitur nec habetur, prætermisimus (Præf. in vers. Jerem.).

17. 27. 32.), nach Jerusalem's Zerstörung bei ihm in Palästina blieb (Jerem. XLIII. 3.) und ihn später nach Aegypten begleitete (Jerem. XLIII. 6.). Sowohl die berührten Zeitverhältnisse, als der Umstand, daß Baruch ein Sohn Neria's, des Sohnes Maasaja's (בָּרוּךְ בֶּן־נֵרִיָּה בֶּן־מַחְסֵיָה Jerem. XXXII. 12.) genannt wird, spricht für diese Ansicht (1); und es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß das Buch selbst sich für ein Werk jenes Baruch ausgeben wolle, wie auch sogar die Gegner desselben nicht in Abrede stellen (2). Daß sein Verhältniß zu Jeremia nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, woran Jahn und Ackermann Anstoß nehmen (3), kann um so weniger befremden, als die übrigen Bestimmungen dem Verfasser sicher keinen Zweifel über Baruch's Person übrig zu lassen schienen, und läßt sich namentlich, wenn Baruch selbst Verfasser des Buches ist, gar nicht einmal anders erwarten.

Dabei entsteht freilich noch die Frage, ob etwa bloß die Schrift, welche Baruch in Babylonien vorlas und nach Jerusalem mitbrachte, die jedenfalls den größten Theil des Buches ausmacht, oder das ganze Buch in seiner jetzigen Gestalt, als ein Werk Baruch's bezeichnet werden wolle. In dieser Hinsicht läßt sich zwar eine bestimmte Aeußerung aus dem Buche selbst nicht anführen. Weil jedoch die im Eingang angekündigte Schrift Baruch's nicht scharf und bestimmt als solche bezeichnet, sondern in einer Weise in das Ganze verflochten ist, daß man nicht einmal mit voller Sicherheit sagen kann, wo sie beginne (4), so gewinnt das ganze Buch eine Gestalt, die es füglich nur von demjenigen erhalten haben kann, der auch jene Schrift verfaßt hat. Es wird daher um so weniger gewagt sein, mit Huetius (5) zu behaupten,

(1) „Qui vero Baruchum Jeremiæ amanuensem a Barucho libelli hujus auctore distinguunt, egregie halucinantur; cum uterque dicatur Neriæ filius et ætates conveniant" bemerkt mit Recht schon Huetius (Demonstr. evang. p. 270.). Es ist daher nicht sonderlich zu loben, daß neulich wieder Jahn (Einleitung. II. 860.) und Ackermann (Introduct. p. 324.) zu solcher Unterscheidung sich geneigt zeigten.

(2) Bertholdt, Einleitung. IV. 1738 f.

(3) Jahn, Einleitung. II. 860. — Ackermann, introductio. p. 324.

(4) Allioli, die hl. Schrift des A. und N. T. ꝛc. 5te Aufl. Landshut, 1842. 43. S. 738.

(5) Er sagt: Ab his capitis primi verbis duxisse videtur initium: Domino Deo nostro justitia nobis autem confusio faciei nostræ. Supe-

daß das ganze Buch sich dem Baruch zuschreibe, indem es jene Schrift ihm beilegt, als dasselbe auch schon am Anfang wohl anders über Baruch reden und vielleicht doch auch sein Verhältniß zu Jeremia berühren würde, wenn es nicht von Baruch selbst verfaßt wäre.

Hat aber dieses seine Richtigkeit, so ist eben damit auch das Zeitalter des Buches sehr genau bekannt. Und daß auch im Inhalte desselben sich nichts finde, was auf eine spätere Entstehungszeit führte, wird aus dem Folgenden erhellen.

Ungeachtet jedoch dieser Aussagen und Andeutungen des Buches selbst hat man dasselbe doch für ein mißlungenes Produkt einer weit späteren Zeit ausgeben zu müssen geglaubt, und es entsteht somit die Frage, ob dieses mit Recht geschehen sei, oder das Buch sich als ächt ausweise.

§. 31. Aechtheit.

Gegen diese sind fünferlei Gründe vorgebracht worden, nämlich: 1) die angeblich fragmentarische Zusammensetzung des Buches; 2) das Verhältniß desselben zu den hebräisch-kanonischen Büchern; 3) manche Stellen, wo der Verfasser unwillkührlich eine nacherilische Zeit verräth; 4) eine Menge historischer Unrichtigkeiten, welche ebenfalls wenigstens nacherilische Abfassung beweisen; und endlich 5) die Benützung der griechischen Uebersetzung von den Weissagungen Jeremia's.

I. In ersterer Hinsicht behauptet Bertholdt, „das Buch Baruch sei kein zusammenhängendes Ganzes, sondern bestehe aus mehreren verschiedenartigen Theilen;" der kleine Abschnitt zunächst „Kap. III. 1—8. sondere sich dadurch von dem sogenannten Briefe Baruch's ab," daß in demselben „ein verschiedener Ton herrsche," die Weissagungen Jeremia's und Daniel's nicht benützt seien, „die zweifache Benennung *Ισραηλ και Ιουδα* nicht mehr" gebraucht werde, und überdieß „weniger Hebraismen vorkommen" (1). Allein wenn wir auch nur den Umfang dieses Abschnittes ansehen, so erscheint er schon viel zu klein, als daß diese Punkte nur das Geringste beweisen könnten. Zudem wird der Ton eines

riora vero a Barucho ipso præfixa subinde fuisse crediderim (Demonstr. evang. p. 270.).

(1) Einleitung. IV. 1741. 1762.

Gebetes immerhin verschieden sein müssen vom Tone einer Glücksverheißung, wie solche unmittelbar vorhergieng, und wer einmal in einer Schrift den Jeremia und Daniel benützt, wird dieses nicht gerade in jedem Satze thun müssen. Sodann die Benennung Israel ist auch im vorausgehenden Abschnitte häufiger, als „Israel und Juda", letzteres kommt nur II. 1. 26. vor, ersteres dagegen II. 1. 11. 15. 28. 35. Endlich Hebraismen finden sich auch in diesem kleinen Abschnitte mehr als genug; ein solcher ist schon ὅτι συ καθήμενος τὸν αἰῶνα (III. 3.), eben so ἔδωκας τὸν φόβον σε ἐπὶ καρδίαν ἡμῶν (III. 7.), eben so ἐ διέσπειρας ἡμᾶς ἐκεῖ (III. 8.), und sogar einer der obenberührten Uebersetzungsfehler findet sich in diesem Abschnitte: τεθνηκότες Ἰσραήλ (III. 3.). Offenbar wäre hier halb so viel Derartiges schon hinreichend, Bertholdt's Behauptung zu beseitigen. An einem andern Orte legt zwar Bertholdt auch noch darauf Gewicht, daß es „unwahrscheinlich sei, daß der Verfasser des Briefes, wer er nun auch gewesen sein mag, nach den schönen Hoffnungen, welchen er sich am Ende unseres 2ten Kap. überlassen hat, wieder in die Klagen eines ganz bekümmerten Geistes, welche das ganze Gebet ausfüllen, zurück verfallen sei" (1). Allein uns scheint es im Gegentheil, daß an die prophetische Aussicht auf etwas Besseres die Bitte um Beschleunigung des Gehofften sich ganz natürlich anschließe; so wie an diese sich wieder von Seite des Propheten ganz natürlich die Belehrung anschließt, wie die Hoffenden das Ziel ihrer Hoffnung am schnellsten erreichen können, welche Belehrung III. 9 ff. ertheilt wird. Bertholdt postulirt zwar auch für diesen Abschnitt (III. 9.—V. 9.) einen andern Verfasser, als für die beiden vorherigen, weil „die Sprache weit reiner und fließender" und „der Vortrag von älteren Schriften unabhängiger" sei, und häufiger Jesaia's als Jeremia's Weissagungen benützt werden (2). Allein wenn alle drei Punkte wahr wären, so könnten sie für einen andern Verfasser doch noch gar nichts beweisen, weil mit der Verschiedenheit des Gegenstandes beim nämlichen Schriftsteller auch die Darstellung sich ändern muß. Jene Punkte sind aber nicht einmal wahr. Es finden sich auch in diesem Abschnitte nicht bloß zahlreiche

(1) Einleitung. IV. 1743.
(2) Einleitung. IV. 1764.

Hebraismen, wie III. 11. 30. 31. 33. 35. IV. 5. 9. 14. ꝛc., sondern sogar ein Ueberſetzungsfehler, wie IV. 15. (1). Und der behaupteten Unabhängigkeit von älteren Schriften, verhalte es ſich mit ihr wie es wolle, entzieht Bertholdt ſelbſt wieder alle Beweiskraft, wenn er an häufige Benützung Jeſaja's und daneben auch Jeremia's erinnert, nachdem Grüneberg überdieß auch noch einige andere Benützungen namhaft zu machen gewußt, die Bertholdt nicht in Abrede ſtellt (2).

Mit dem vorgeblich fragmentariſchen Charakter des Buches Baruch hat es alſo nichts auf ſich, und dasſelbe iſt, vom Briefe Jeremia's inzwiſchen abgeſehen, als ein einheitliches zuſammengehöriges Ganzes zu betrachten, und damit fällt der erſte Grund gegen deſſen Aechtheit weg.

II. Was ſodann das Verhältniß des Buches Baruch zu den Schriften des hebräiſchen Kanons betrifft, ſo behauptet Grüneberg, daß dieſe in jenem übertrieben häufig benützt und namentlich auch Stellen aus Daniel und Nehemia angeführt werden, und läßt es daher zwar vor Judas Makkabäus, der es in ſeine Bibliothek aufgenommen habe (2 Makk. II. 13.), aber doch jedenfalls erſt nach Nehemia entſtanden ſein (3), wo dann begreiflich von Aechtheit desſelben keine Rede ſein kann. Allein ſo ſehr

(1) Vergl. S. 137.

(2) Grueneberg, Exercitatio etc. p. 40 sq. — Bertholdt, Einleitung. IV. 1764. — Mit Recht ſagt daher auch de Wette, daß ſich für die Trennung der erſten zwei Kapp. von Kap. III. 1—8. „ſchlechterdings nichts Scheinbares ſagen laſſe," und daß die Gründe, womit man III. 9 ff. einem andern Verfaſſer zuweiſen wolle, „wenigſtens nicht hinreichend" ſeien (Einleitung. S. 441 f.).

(3) Grueneberg l. c. p. 25—38. Grüneberg glaubt, der Verfaſſer beſchreibe in allegoriſcher Weiſe das Verhältniß der Juden zu Ptolemäus Lagi und Philometor, dieſe nämlich ſeien gemeint unter Nabuchodonoſor und Baltaſar, unter Joakim aber ſei Onias I., unter dem Fluſſe Sud der Nil, unter Jechonia irgend ein angeſehener Jude in Aegypten und unter Baruch vielleicht ein pſeudonymer Prieſter gemeint, der mit andern die Erlaubniß zur Rückkehr in ſein Vaterland erhalten hatte. — Wir können jedoch in dieſer ganzen Hypotheſe und allen ihren Einzelnheiten nur willkührliche Annahmen finden, die keiner weitern Begründung fähig ſind, und ſie daher auch keiner nähern Prüfung unterwerfen. Das einzige Wahre an derſelben wird etwa die Behauptung ſein, daß das Buch Baruch älter ſei als Judas Makkabäus, wiewohl wir auch hier die Begründung nicht gerade hoch anſchlagen möchten.

wir mit Grüneberg darin übereinstimmen, daß das Buch aus der vormakkabäischen Zeit herrühre, so wenig können wir in seiner Meinung, daß es nach Nehemia entstanden sei, weil es viele Entlehnungen aus frühern biblischen Schriften und namentlich auch aus Nehemia enthalte, irgend eine Haltbarkeit finden. Aus der großen Anzahl von Stellen, die Grüneberg theils als freie Citate und Anspielungen, theils als Nachahmungen, theils als genaue Citate alttestamentlicher Schriftstellen im Buche Baruch namhaft macht (1), können hier zunächst nur die aus Nehemia und andern späten Schriften des alttestamentlichen Kanons, und darunter wieder hauptsächlich nur die genauen Citate in Betracht kommen. Merkwürdiger Weise hat nun aber Grüneberg im Buche Baruch kein einziges genaues Citat aus Nehemia, sondern nur eines aus dem Deuteron., ein Paar aus Jesaja und eines aus Daniel aufzuweisen gewußt. Letzteres allein kann hier Berücksichtigung verdienen. Es soll nämlich Bar. II. 12. aus Dan. IX. 5. entlehnt sein. Wir können jedoch dieß nicht glauben, weil dasselbe, wie an letzterer Stelle, auch schon im Gebete Salomo's (1 Kön. VIII. 47. und 2 Chron. VI. 37.) gesagt wird, und deßhalb Bar. II. 12. eben so gut aus dem ersten Buch der Könige, als aus Daniel, in's Buch Baruch gekommen sein könnte; wahrscheinlich ist aber diese Stelle seit Salomo eine übliche Formel des religiösen Schuldbekenntnisses geworden und sowohl von Daniel als Baruch ohne bestimmte Rücksicht auf eine frühere Schriftstelle gebraucht worden. — Unter den nachahmenden Stellen führt Grüneberg bloß Bar. I. 15. II. 16. in Beziehung auf Dan. IX. 4—19. und Nehem. I. 6 ff. IX. 22—25. an, und Bertholdt sucht durch Hervorhebung der Einzelnheiten seinem Argumente mehr Kraft zu geben (2). Hier läßt sich zwar nicht läugnen, daß zwischen den paralleliſirten Stellen einige Aehnlichkeit Statt finde, aber so groß ist dieselbe doch keineswegs, daß sie eine Abhängigkeit der einen Stelle von der andern ganz außer Zweifel setzte; und wäre dieß auch der Fall, so ließe sich doch die Stelle im Daniel eben so gut für eine Nachahmung Baruch's halten, als umgekehrt; jedenfalls aber hat die Annahme einer Benützung Nehemia's, wo die betreffenden Stellen bloß Parallelen

(1) Exercitatio p. 39 sqq.
(2) Einleitung. IV. 1748.

zu den angeführten Danielischen sind, nicht den allergeringsten Grund. Weitere Stellen aus Nehemia und Daniel werden aber nicht angeführt; wenn daher Bertholdt versichert, daß im Baruch „viele Stellen“ aus diesen Büchern benützt seien (1), so ist das „viele“ natürlich nicht zu premiren. — Auf eine nähere Beurtheilung der vielen freien Citate und Anspielungen, die Grüneberg auch gefunden haben will (2), brauchen wir uns jetzt um so weniger noch einzulassen, als dieselben fast nur auf ältere Schriften, jedenfalls nicht auf Daniel und Nehemia sich beziehen, und die vermeintlichen Anspielungen auf Ezechiel'sche Stellen, die etwa erheblich scheinen könnten, sich nicht wirklich als solche betrachten lassen (3), was übrigens auch von gar vielen andern vorgeblichen Anspielungen gilt.

Es sind somit im Ganzen nur ein Paar Stellen im Buche Baruch, wo man eine Entlehnung aus Daniel (an Nehemia zu denken hätte man jedenfalls keinen Grund) etwa vermuthen könnte, wenn die spätere Abfassung des Baruch schon vorher außer Zweifel stünde. Und es ist nun klar, was es mit Eichhorn's Behauptung auf sich habe, daß dieses Buch seinem „Inhalte nach für nichts als eine Rhapsodie aus verschiedenen Schriften des hebräischen Alterthums, besonders aber aus Daniel und Nehemias erklärt werden“ könne (4).

---

(1) A. a. O.

(2) Exercitatio. p. 40.

(3) Es soll nämlich zuvörderst Bar. II. 31. auf Ezech. IX. 11. 19. XXXVI. 26. anspielen. Allein gerade der Kern der Ezechiel'schen Stellen: die Entfernung des steinernen Herzens und Verleihung eines fleischernen fehlt bei Baruch. Sodann soll Bar. II. 35. auf Ezech. XI. 20. Rücksicht nehmen. Allein was letztere Stelle sagt, findet sich nicht nur schon bei Jerem. VII. 23. XI. 4., sondern schon im Pentateuch, Exod. VI. 7. Levit. XXVI. 12., ausgesprochen. Endlich soll Bar. II. 34. auf Ezech. XXXVI. 28. XXXVII. 21. 25—27. anspielen. Allein Ezech. XXXVI. 38. stimmt mit Bar. II. 34. streng genommen nicht einmal dem Gedanken, geschweige denn den Worten nach überein; dagegen spricht Ezech. XXXVII. 21. 25—27. zwar ziemlich (jedoch nicht genau) denselben Gedanken aus, wie Bar. II. 34., aber dieser Gedanke, daß nämlich Gott sein Volk aus der Verbannung wieder zurückführen und sehr vermehren werde, findet sich schon bei den ältesten Propheten häufig. Von Ezechiel hätte also hier wohl geschwiegen werden dürfen.

(4) Eichhorn macht auch selbst nur Bar. I. 15—17. und II. 7—19. als solche Passus bemerklich, und weiß keine einzige Stelle anzuführen,

Da nun die Benützung älterer biblischer Schriften, selbst wenn sie in dem angeblichen Grade Statt fände, nichts gegen Baruch beweisen könnte, so ist dieser zweite Grund gegen die Aechtheit des Buches eben so durchaus nichtig, wie der vorige. Deßungeachtet, sagt man, kann die Aechtheit nicht bestehen; denn

III. „In vielen Stellen des Briefes", versichert Bertholdt, „schimmert ein späteres Zeitalter durch" (1). Und diese Stellen sind nach ihm: I. 10. 14., II. 6. 24. 33. und III. 16—21. — Nach I 10. 14. sagt er, „müßten im 5ten Jahre nach der Zerstörung Jerusalem's daselbst noch alle verschiedenen Arten von Opfer, die im Gesetze Mosehs vorgeschrieben sind, regelmäßig gebracht" und Baruch's Brief „an den Festtagen im Tempel des Herrn" vorgelesen worden sein (2). Allein von allen vorgeschriebenen Opfer-Arten und von regelmäßiger Darbringung derselben ist Baruch I. 10. nicht im Entferntesten die Rede, und Bertholdt beweist hier bloß mit dem, was er unbefugt in den Text hineingelegt hat, nicht mit diesem selbst. Daß aber überhaupt nach der Zerstörung des Tempels dort keine Opfer gebracht und keine Schrift Baruch's an Festtagen habe vorgelesen werden können im Hause des Herrn (ἐν οἴκῳ Κυρίου), wird Niemand behaupten wollen, der im Buche Jeremia's gelesen, daß einige Zeit nach der Zerstörung des Tempels Leute aus Sichem und Schilo und Schomron nach Jerusalem gekommen seien, um dort Opfer darzubringen im Hause Jehova's (Jerem. XLI. 5.), und im Buche Esra's, daß mehrere aus dem Exil zurückgekommene Familienhäupter, als sie zum Hause Jehova's in Jerusalem gekommen waren, freiwillige Gaben gebracht haben für das Haus Gottes, um es wieder herzustellen (Esra II. 68.)(3). — Nach Bar. II. 6. 24. 33., sagt ferner Bertholdt, sei „die Zeit, da die Nation in's Exil geführt wurde, sehr weit entfernt von dem Zeitalter des Verfassers" (4). Das Hauptgewicht legt

---

die nicht wenigstens eben so gut aus Daniel, als aus Nehemia entlehnt sein könnte; und doch spricht er von einer Rhapsodie Nehemianischer und Danielischer Stellen.

(1) Einleitung IV. 1753.

(2) Ebend. S. 1754.

(3) Stärkere Beweise dafür, daß auch der zerstörte Tempel noch Haus Jehova's und Haus Gottes genannt wurde, kann man kaum fordern.

(4) Einleitung. IV. 1753.

er darauf, daß die Väter genannt werden als solche, welche das Exil durch ihre Sünden herbeigeführt haben und durch den Eintritt desselben beschämt worden seien. Allein warum dieses im fünften Jahre nach Jerusalem's Zerstörung nicht habe gesagt werden können, wie Bertholdt behauptet, ist schwer einzusehen. Denn um diese Zeit war das Exil bereits durch mehrere Generationen hindurch verschuldet worden, und die vermessenen Erwartungen, daß Gott sein Volk nie verstoßen werde, waren in der That Erwartungen der Väter gewesen, die somit durch den Eintritt des Exils zu Schanden wurden. Die Stelle II. 6. beweist sogar das Gegentheil von dem, was Bertholdt aus ihr folgern will; denn nach dem Exil hätte der Verfasser nicht mehr von sich und seinen Zeitgenossen in Bezug auf den Anfang desselben sagen können: Wir (und unsere Väter) sind zu Schanden geworden, sondern hätte von den Vätern allein reden müssen.— Bar. III. 16—21. endlich soll "auf die Beherrscher der großen chaldäisch-babylonischen und persischen Monarchie zurückweisen, und dann die nach der Zertrümmerung des Reiches Alexander's des Großen aufgekommenen Könige von Syrien und Aegypten nebst ihren Nachfolgern als Menschen bezeichnen, welche den Weg der Weisheit nicht gefunden haben" (1). Allein wenn nur von eben diesen Herrschern gesagt werden dürfte, sie haben den Weg der Weisheit nicht gefunden, könnten wir etwa zugeben, daß der Verfasser eben sie im Auge gehabt habe. Jenes ist aber bekanntlich nicht der Fall. Schon in den Sprüchw. wird von solchen geredet, welche die Weisheit suchten, aber nicht fanden (XIV. 6. vergl. Hiob XXVIII. 12. 20.), und dabei natürlich nicht an die chaldäisch-babylonischen, persischen, syrischen und ägyptischen Herrscher gedacht. Die angeführte Stelle könnte, so wie sie vorliegt, so gut vor und während als nach dem Exil geschrieben worden sein, und wäre im einen Falle eben so wahr als im andern.

Unwillkührliche Hindeutungen auf eine nachexilische Zeit finden sich also nicht im Buch Baruch, und damit fällt der dritte Grund gegen dessen Aechtheit weg. Dieselbe ist aber dennoch zu läugnen; denn

(1) Ebend. S. 1765.

§. 32. Fortsetzung.

IV. Das Buch Baruch „wimmelt von historischen Irrthümern, die unmöglich ein Zeitgenosse wie Baruch begehen konnte, wohl aber ein später lebender Jude nach der bekannten Unwissenheit dieser Nation in der frühern, nicht bloß ausländischen, sondern auch einheimischen Geschichte“ (1). Die dahin gerechneten Hauptpunkte werden auf folgende Weise namhaft gemacht:

1) „Wie hätte Baruch die Juden zu Jerusalem ermahnen können, Gebete und Gelübde für Nabukadnezar und seinen Prinzen Balthasar darzubringen (Baruch I. 11.), da doch Nabukadnezar keinen Prinzen dieses Namens hatte?“ (2) Gegen diese gar nicht neue Einwendung hat schon Goldhagen bemerkt: Avos et abavos in S. Scriptura patrum nomine appellari, nemo infitias iverit (3). In der That erscheint hier die von Eichhorn erhobene Klage über „sehr verwirrte Begriffe von der chaldäischen Regentenfolge“ als ganz ungerecht, sobald man sich erinnert, daß das Wort „Sohn“ im alttestamentlichen Sprachgebrauche häufig auch Enkel und Urenkel und Nachkommen überhaupt bedeutet, und daß überdieß auch ein anderer Zeitgenosse Nebukadnezar's, der Prophet Daniel, dessen Buch vergeblich als unächt angefochten wird (4), den Baltasar als einen Sohn Nebukadnezar's bezeichnet (Dan. V. 2. 11. 18.).

2) „Baruch hat den Propheten Jeremiah nach Aegypten begleitet“ und ihn wahrscheinlich, so lang er lebte, nicht mehr verlassen. „Nun ist es ganz ganz gewiß, daß Jeremiah noch im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalem's gelebt hat; aus eben diesem Jahre ist aber dieser Brief datirt, welchen Baruch von Babylonien aus — geschrieben haben soll“ (5). Allein hier ließe sich zuvörderst, wenn auch jenes noch so gewiß wäre, ganz gut begreifen, daß Baruch im genannten Jahre noch eine Zeit lang in Aegypten gewesen, und dann nach Jeremia's Tod nach Babylon gegangen wäre und dort den fraglichen Brief geschrieben hätte. Jenes ist aber nichts weniger als gewiß. „Von

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 386.
(2) Ebend. S. 385.
(3) Introductio. II. 444.
(4) Th II. Abth. 2. S. 78—103.
(5) Bertholdt, Einleitung. IV. 1745.

Jeremia's Thätigkeit in Aegypten ist nur bekannt, daß er den Juden Strafpredigten wegen ihrer Abgötterei hielt und weissagte, Nebukadnezar werde Aegypten erobern (43, 8—44, 30.)" (1). Die Behauptung aber, daß Jeremia im fünften Jahre nach Jerusalem's Zerstörung ganz gewiß noch gelebt habe, ist vollkommen unbegründet. Sehen wir sie aber auch als begründet an, so hat die weitere Annahme, daß Baruch erst nach Jeremia's Tode nach Babylon gegangen und nicht vielmehr von ihm selbst noch dorthin gesendet worden sei, höchstens nur Wahrscheinlichkeit. Daß aber eine auf einer willkührlichen Behauptung ruhende Wahrscheinlichkeit nicht als Beweis gegen die Aechtheit einer Schrift sollte gelten wollen, bedarf wohl keiner weitern Bemerkung.

3) "Nach Kap. I. 3. 4. haben sich alle in Babylonien befindliche jüdische Exulanten an dem Flusse Sud (Euphrat) versammelt, um diesen Brief vorlesen zu hören. So viele Menschen aber in Bewegung zu setzen, fehlte hier ein hinlänglicher Zweck und jedenfalls die Gestattung der chaldäischen Regierung" (2). Wenn wir jedoch hier den Text nicht mehr sagen lassen, als er wirklich sagt, so fällt die ganze Unglaublichkeit, die Bertholdt hier finden will, von selbst weg. Baruch las nämlich den Brief nicht vor allen Juden, die in's babylonische Gebiet abgeführt worden waren, sondern nur vor denen, die in Babylon am Euphrat wohnten, und zwar nur vor allen denjenigen aus diesen, welche gekommen waren, um die Vorlesung anzuhören (ἐν ὠσὶ πάντος τῦ λαῦ τῶν ἐρχομένων πρὸς τὴν βίβλον I. 3.). Es kann daher diese Versammlung weder ein ungeheures Aufsehen gemacht und selbst der Regierung bedenklich geschienen, noch die Theilnehmenden "eine beträchtliche Zeit ihren Geschäften entrissen" haben. Und damit fällt aller Grund weg, die berührte Angabe für einen historischen Irrthum anzusehen.

4) Aber "dieser jüdischen Volksversammlung soll auch der König Jechoniah beigewohnt haben; dieß ist eine offenbare Unwahrheit, denn nach II. Reg. XXV. 27. wurde dieser König, so lange Nebukadnezar lebte, als ein Gefangener behandelt, und erst der neue Regent, Evilmerodach, entließ ihn aus dem Kerker" (3).

---

(1) Knobel, der Prophetismus der Hebräer. II. 260.
(2) Bertholdt, Einleitung. IV. 1746.
(3) Ebend. S. 1746 f.

Ueber dieſe vermeintliche Unwahrheit iſt aber ſchon oft bemerkt worden, daß man ſich die Gefangenſchaft Jechonia's, der ſich dem Sieger freiwillig unterworfen hatte, nicht ſonderlich ſtreng denken dürfe, zumal nachdem dieſelbe bereits viele Jahre lang gedauert hatte (1). Die Gefängniſſe im alten Morgenlande waren überhaupt nicht ſtreng, und Beſuche der Gefangenen, ſelbſt von zahlreichen Bekannten, wurden leicht geſtattet (2), ſo daß auch eine Verſammlung jüdiſcher Exulanten bei dem gefangenen Jechonia nicht einmal etwas Unwahrſcheinliches hat, geſchweige denn als eine Unmöglichkeit betrachtet werden müßte.

5) "Jojakim müßte Hoherprieſter geweſen ſein; allein — — man weiß, daß im 5ten Jahre nach Jeruſalem's Zerſtörung Jozadak Hoherprieſter war" (3). Hier wird aber nur wieder zu viel in den Text hineingelegt. Denn daß jener Joakim, an den Baruch geſendet wurde, Hoherprieſter geweſen ſei, iſt damit noch keineswegs geſagt, daß er andern Prieſtern gegenüber ὁ ἱερεύς genannt wird. Er mußte ja nothwendig dieſe oder eine ähnliche Benennung erhalten, wenn er nur überhaupt als der erſte der noch zurückgebliebenen Prieſter, und noch mehr, wenn er etwa als Stellvertreter des im Exil befindlichen Hohenprieſters bezeichnet werden wollte. Man verletzt daher gar nicht die Pflichten eines genauen Auslegers, wie Bertholdt meint, wenn man das ὁ ἱερεύς in dieſem Sinne nimmt, ſondern verdient vielmehr den Vorwurf eines pedantiſchen Auslegers, wenn man überall, ohne Rückſicht auf die beſprochenen Umſtände, das Wort eben nur in jenem Sinne gebraucht ſein laſſen will, in dem es ſonſt oft vorkommt.

6) "Erſt Cyrus gab dem aus dem Exil zurückkehrenden Volke die heiligen Tempelgeräthe, als ein Geſchenk an den Gott, den ſie verehrten, wieder mit: kein alter hebräiſcher Schriftſteller weiß von einer Zurückgabe in früheren Zeiten" (4). Aus dem Schweigen alter Schriftſteller folgt aber natürlich nichts gegen die Richtigkeit deſſen, was Baruch ſagt, zumal da über die Verhältniſſe, die er berührt, uns nicht etwa zahlreiche ausführliche Berichte aus alter Zeit vorliegen, ſo daß man, was nur bei einem

(1) Vergl. Tirin. Comment. und Calmet. Comment. zu Bar. I. 3.
(2) Roſenmüller, das A. u. N. Morgenland. IV. 288 f. V. 101.
(3) Bertholdt, Einleitung. IV. 1747.
(4) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 384.

Berichterstatter sich fände, als falsch oder doch verdächtig bezeichnen könnte. Wenn von Cyrus gesagt wird, er habe alle in Babel befindliche Tempelgeräthe zurückgegeben, so ist natürlich damit nicht gesagt, daß früher keine solche seien zurückgegeben worden.

7) Aber Baruch bezeichnet dieselben als „Geräthe, welche Zedekias, der König von Juda, habe verfertigen lassen (Baruch I. 8.), da es doch lauter Weihgeschenke der frühern Jahrhunderte waren“ (1). Sonderbar! als ob nicht die goldenen Gefäße aus früherer Zeit schon mit Jechonia nach Babel abgeführt worden seien 2 Kön. XXIV. 13., und die später noch weggeführten silbernen Geräthe daher auch aus der Zeit Zedekia's rühren müssen. Hier findet sich der historische Irrthum augenfällig nicht im Buche Baruch, sondern in der gegnerischen Verdächtigung desselben.

8) Eichhorn glaubt zwar dem Verfasser des Buches Baruch überdieß noch mehrere andere Verstöße gegen die Geschichte aufbürden zu können, namentlich daß Baruch „offenbar in Gesellschaft des Serajah, der sich die Tempelgeräthe zurückerbitten sollte“, nach Babylon gereist sein müßte, wovon Jeremias (LI. 59 ff.) nichts wisse (2); ferner daß der Verfasser des Buches „sich Jerusalem im 5ten Jahre des Zedekias von den Chaldäern verbrannt denke“, und somit „den Zustand von Jerusalem, wie er zur Zeit zweyer ganz verschiedener Exilirungen beschaffen war, gegen alle richtige Geschichte zu einem Ganzen verbinde“ (3); sodann daß „derselbe die Geräthe des Tempels vor der Exilirung des Zedekias wieder nach Jerusalem zurückbringen lasse“, und „das, was am Ende des babylonischen Exils geschehen sein soll, in die Zeit des Exiliums zwischen Jechonias und Zedekias verlege“ (4); endlich daß derselbe einen gewissen Jojakim als Hohenpriester bezeichne, da doch Baruch „als Zeitgenosse wußte, daß damals Serajah Hoherpriester war“ (5). Allein alle diese Klagen auf historische Unwissenheit und Unrichtigkeit können hier keine weitere Besprechung verdienen, weil sie nur auf der falschen

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 284 f.
(2) Ebend. S. 381.
(3) Ebend. S. 383.
(4) Ebend. S. 384.
(5) Ebend. S. 385.

Meinung beruhen, daß das im zweiten Vers des ersten Kapitels genannte fünfte Jahr das fünfte Regierungsjahr Zedekia's sei. Zwar ist diese Meinung auch schon von Maldonat, Grotius, Calmet u. A. ausgesprochen worden (1), aber selbst die Auctorität dieser großen Gelehrten hat ihr wenig Eingang zu verschaffen gewußt, und die bessern Exegeten haben nachher wie vorher eingesehen, daß I. 2. das fünfte Jahr nach Jerusalem's Zerstörung genannt werde. Es ließe sich auch wirklich im andern Falle die Art und Weise nicht begreifen, in welcher Jerusalem's Zerstörung als ein vergangenes Ereigniß theils ausdrücklich bezeichnet (I. 2.), theils augenfällig vorausgesetzt wird (I. 7. 8. IV. 11 ff.).

Somit ist auch das Vorgeben historischer Irrthümer im Buche Baruch ein grundloses, und damit fällt der vierte Grund gegen dessen Aechtheit weg.

V. Wenn endlich Bertholdt noch behauptet, es sei „entschieden gewiß, daß der Verfasser die Weissagungen des Jeremiah — nach der alexandrinischen Version gelesen habe“ (2); so könnten wir nach unserer obigen Erörterung über die Ursprache des Buches auf diese zuversichtliche Behauptung selbst dann nicht viel Gewicht legen, wenn Bertholdt dieselbe auch einiger Maaßen zu begründen gewußt hätte. Dieß ist aber keineswegs der Fall. Er bringt zu Gunsten derselben nur den einzigen Grund vor, daß I. 9. δεσμώτης für Schlosser gebraucht sei, was auch die griechische Uebersetzung des Jerem. (XXIV. 1. XXIX. 1.) eben so gebrauche. Allein hieraus folgt weiter nichts, als etwa, daß der Verfasser unseres Buches ebenfalls wie Jeremia מְסֻגֵּר in der Bedeutung Schlosser gebrauchte und sein griechischer Uebersetzer dasselbe (sei es mit oder ohne Rücksicht auf die griechische Uebersetzung des Jeremia) ebenfalls durch δεσμώτης übersetzte.

Demnach können wir den vielen Gründen, welche man gegen die Aechtheit des Buches Baruch vorgebracht hat, sammt und sonders keine hinreichende Beweiskraft zuerkennen, obgleich de Wette versichert, daß sich „nur eine papistische Kritik dagegen verblenden könne“ (3). Und wir müßten unter solchen Umständen die

(1) Vergl. Calmet. Comment. lit. in V. T. X. p. 1 sq.
(2) Einleitung. IV. 1752.
(3) Einleitung. S. 443.

Aechtheit festhalten, wenn sich auch außer dem oben §. 30. Gesagten keine weitere Gründe für dieselbe anführen ließen. Als solche können wir aber bezeichnen die hebräische Ursprache des Buches und seine frühe Entstehungszeit, so wie auch den häufigen Gebrauch jeremianischer Ausdrücke und Redeweisen, wie es gerade von einem Schüler Jeremia's sich vorzugsweise erwarten läßt. Und dazu kommt noch, daß das Buch Baruch schon in alter Zeit von Juden und Christen für ein Werk Baruch's gehalten wurde. Die apostolischen Constitutionen sagen, daß die Juden am großen Versöhnungstage neben den Klagliedern Jeremia's auch das Buch Baruch lesen (1), was doch wohl nicht geschehen wäre, wenn sie nicht den Amanuensis Jeremia's für den Verfasser gehalten hätten. Und daß die Kirchenväter, die das Buch als eine heilige Schrift citiren, dasselbe auch als ein Werk Baruch's ansehen, obwohl sie es zuweilen unter Jeremia's Namen anführen, weil es mit den Schriften desselben zusammengestellt wurde, wird keiner besondern Nachweisung bedürfen.

§. 33. Der Brief Jeremia's.

Der Brief Jeremia's, der in den gewöhnlichen Ausgaben der Vulgata das sechste Kapitel des Buches Baruch bildet, ist an die jüdischen Exulanten gerichtet, die eben im Begriffe stehen, nach Babel abgeführt zu werden. Der Prophet sieht voraus, daß der babylonische Götzendienst für sie viel Verführerisches haben werde, und sucht ihnen daher durch eine sehr ausführliche und erschöpfende Beschreibung seiner Lächerlichkeit und Widersinnigkeit Verachtung und Abscheu gegen denselben einzuflößen und sie von der Theilnahme an ihm abzuhalten.

Hinsichtlich der Aechtheit dieses Briefes, der den Propheten Jeremia als seinen Verfasser nennt, wird zwar gern zugestanden, „daß sich von Jeremia ein solches Schreiben erwarten lasse“ (2), aber deßungeachtet die Aechtheit desselben mit großer Entschiedenheit geläugnet (3). Die Gründe jedoch, auf die man

(1) *Καὶ γὰρ καὶ νῦν δεκάτῃ τοῦ μηνὸς Γορπιαίου συναθροιζόμενοι, τὰς θρήνους Ἱερεμίου ἀναγινώσκουσι — — καὶ τὸν Βαρούχ, ἐν ᾧ γέγραπται· ἕτος ὁ Θεὸς ἡμῶν κτλ.* (Bar. II. 36.)

(2) Bertholdt, Einleitung. IV. 1767.

(3) Schon Hieronymus, sofern er den christlichen Kanon auf den jüdischen reduciren und darum die deuterokanonischen Bücher für apokryphische

sich beruft, sind zum Theil offenbar nichtig, zum Theil haben sie wenigstens keine erhebliche Beweiskraft.

Ersteres ist der Fall, wenn Bertholdt meint, daß zur Zeit Jeremia's nicht habe gesagt werden können, „daß selbst die Chaldäer die Götzenbilder verachten" (V. 39.), oder daß V. 57. „auf die Beraubung des Apollo's-Tempels durch Seeräuber, von der Jeremia nichts wissen konnte, nicht undeutlich angespielt zu sein scheine", oder daß der Verfasser eine viel genauere „Kenntniß von den verschiedenen Arten der Idololatrie und den damit verbundenen — — Gebräuchen zeige", als sich bei Jeremia, der „sein Leben in einem Gedränge politischer Ereignisse zubrachte", erwarten lasse, oder endlich, daß „sich von einigen in diesem Schreiben berührten religiösen Gebräuchen der Heiden schwerlich möchte erweisen lassen, daß sie mit ihrem Alter das Zeitalter des Jeremiah erreichen" (1). Es leuchtet beim ersten Anblick ein, daß hier alles nur auf unerweisliche Vermuthungen gebaut und dabei mitunter auch dem Texte des Buches etwas Gewalt angethan wird. Denn daß es nicht schon zur Zeit Jeremia's Chaldäer gegeben habe, welche die Götzenbilder verachteten, läßt sich jedenfalls nicht beweisen, wohl aber ist es etwas so ganz Natürliches, daß schon damals manche Chaldäer theils verständig genug waren, die Götzen zu verachten, theils übermüthig genug, sich um sie nicht zu kümmern, daß man das Gegentheil, auch abgesehen von unserem Briefe, ohne ganz triftige Beweisgründe nicht glauben könnte. Sodann der 57ste Vers sagt nur ganz allgemein, daß die hölzernen, mit Silber und Gold überzogenen Götter sich nicht gegen Diebe und Räuber zu sichern vermögen; aber dasselbe sagen auch, nur in etwas anderer Wendung, Jesaja und Jeremia wiederholt, z. B. Jes. **XLVI.** 1. Jerem. **XLIII.** 12. **XLVIII.** 7. **XLIX.** 3., und es ist daher die Anspielung auf jene Beraubung des Apollo-Tempels nur eine willkührliche Annahme, die hier um so weniger zu einem Beweisgrunde taugt, als selbst Bertholdt sie nicht für sicher, sondern nur für scheinbar auszugeben wagt. Ferner die genaue Kenntniß des chaldäischen

gehalten wissen wollte, bemerkte dießfalls; Libellum Baruch, qui vulgo editioni Septuaginta copulatur, nec habetur apud Hebræos, et ψευδεπίγραφον *epistolam Jeremiae* nequaquum censui disserendam. (Præf. in Expos. Jerem.)

(1) Bertholdt, Einleit. S. 1769.

Götzendienstes, die sich in dem Briefe ausspricht, kann gewiß zu einer Zeit, wo die Juden schon längst mit den Chaldäern in mehrfacher Berührung stunden, und somit jeder aufmerksame Israelit sie haben konnte, einem Propheten nicht mit Recht abgesprochen werden, der sich's gerade zu einem Hauptgeschäfte gemacht hatte, demselben entgegen zu arbeiten. Und wenn endlich von einzelnen religiösen Gebräuchen der Chaldäer (die um so mehr hätten genannt werden sollen, als die Sache beanstandet werden könnte) sich wirklich nicht erweisen ließe, daß sie schon zu Jeremia's Zeit üblich gewesen, so würde selbst dieses für Bertholdt's Ansicht noch nichts beweisen. Er mußte vielmehr, wenn er auf Derartiges sich berufen wollte, seinerseits beweisen, daß es wirklich nicht bis in die Zeit Jeremia's hinaufreiche; das aber hat er nicht versucht.

Etwas mehr scheint es auf sich zu haben, wenn gegen die Aechtheit bemerkt wird, daß der Brief „eine Jeremia's unwürdige, spielende Nachahmung von Jerem. X. 1—16. und XXIX. 1—23." sei und „diese Modification der Weissagung Jeremia's allein schon die Unächtheit zeige"; ferner daß „V. 3. und die Anführung 2 Makk. II. 2. in das makkabäische Zeitalter" herabführe, und endlich daß die Ursprache des Buches die griechische sei (1). Allein was den ersten Punkt betrifft, so ist es bekanntlich bei Jeremia oft der Fall, daß er sich wiederholt und an einer Stelle weiter ausführt, was er an einer andern nur kurz gesagt hat, und umgekehrt (2); und daß ein solcher Fall auch hier Statt finde, hat im Allgemeinen nichts gegen sich. Unwürdige Spielerei aber können wir in dem Briefe nicht finden; höchstens ließen sich etwa die refrainartigen Wiederholungen V. 16. 23. 29. 40. 49. 52. 59. 65. als solche betrachten, aber solche kommen ja auch schon in Jesaja's Weissagungen vor. Sodann die Anführung 2 Makk. II. 2., die man allgemein als eine Verweisung auf den Brief Jeremia's betrachtet, beweist bloß, daß der Brief zur Zeit, wo jene Stelle geschrieben wurde, bereits vorhanden war, keineswegs aber, daß er nur kurze Zeit vorher entstanden sei. Eben so wenig führt auch die Weissagung des dritten Verses, daß das Exil sieben Generationen dauern werde, in die makkabäische Zeit.

(1) de Wette, Einleitung. S. 444.
(2) Vergl. Th. II. Abth. 2. S. 56.

Es ist über diesen Ausdruck schon oft bemerkt worden, daß die Zahl der Jahre, die man auf eine γενεά rechnete, sehr schwankend war, und z. B. nach Diogenes Laertius sich nur auf zehen belief (1), und daß auch in unserem Briefe das Wort in diesem Sinne gebraucht sein könne, wobei dann die sieben Generationen eben die siebenzig Jahre des Exils wären. Das hebräische דּוֹר kommt zwar zu selten von einer bestimmten Zahl vor, als daß sich das Gleiche davon mit Zuversicht sagen ließe, aber aus demselben Grunde läßt sich auch das Gegentheil nicht behaupten. Uebrigens wäre es auch leicht möglich, daß ein hebräisches Exemplar, welches in's Griechische übersetzt wurde, ג דורות gehabt, der Uebersetzer aber ד דורות gelesen hätte, so daß das ἕπτα ein Uebersetzungsfehler statt τριῶν wäre, und somit eine γενεά hier ungefähr dieselbe Ausdehnung hätte, wie דּוֹר Hiob **XLII. 16.** Der stärkste Beweis aber gegen die Aechtheit würde in der ursprünglich griechischen Abfassung liegen, wenn sich solche mit Recht behaupten ließe. Allein dieses ist keineswegs der Fall. Die Hebraismen sind zwar hier seltener als in den fünf Kapiteln des Buches Baruch und reichen, für sich betrachtet, wohl nicht hin zu dem Beweise, daß unser griechischer Brief nur die Uebersetzung eines hebräischen sei. Allein die kleinere Zahl der Hebraismen hat hier sicher nur darin ihren Grund, daß der Uebersetzer etwas reiner griechisch zu schreiben suchte, und sich daher nur zuweilen, aber nicht überall an sein Original hielt. Dafür spricht wenigstens schon die Ungleichheit einzelner Constructionen; er sagt z. B. gut griechisch προσκυνῆντας αὐτά V. 5., aber dann sogleich wieder: σοὶ δεῖ προσκυνεῖν V. 6., was sich jenem gegenüber nur als Uebersetzung von הִשְׁתַּחֲוֹת mit ל leicht erklärt (2).

---

(1) Cf. Goldhagen, introductio. II. 445. — Scholz, die heil. Schrift des Alten Testaments. Th. IV. Bd. 2. S. 299 f. Diogenes Laertius schreibt nämlich der pythagoräischen Schule eine ungefähr zweihundertjährige Dauer zu mit den Worten: *Καὶ αὐτῆ τὸ σύστημα διέμεινε μεχρὶ γενεῶν ἐννεακαίδεκα*, und rechnet damit auf eine γενεά etwa zehen Jahre. Da übrigens neuere Gelehrten nach Bentley's Vorgange statt ἐννεακαίδεκα die Lesart ἐννέα ἢ καὶ δέκα für richtig halten (cf. **Diogenis Laertii de vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri decem. — Ed. H. G. Huebner. Lib. VIII. c. 24. vol. II. p. 279.**); so läßt sich allerdings kein unbedingtes Gewicht mehr auf diese Zahl legen.

(2) Wir legen natürlich nur deßwegen Gewicht auf diese Construction,

Eben so sagt er von den Götzen gut griechisch *ψευδῆ δ'ἐστι*, dann aber sogleich: *καὶ ȣ̓ δύνανται λαλεῖν* V. 8., welches letztere sich offenbar nur daraus leicht erklärt, daß im Original etwa יָכְלוּ oder יוּכְלוּ stund, und der Uebersetzer sich darnach richtete, während ihm beim ersten Verbum der Text durch Auslassung des היה freie Hand ließ; und ganz ähnlich verhält es sich mit: *τὰ θηρία αὐτῶν ἔστι κρείττω, ἃ δύνανται ἐκφυγόντα κτλ.* V. 68. Eben so sagt er gut griechisch: *ὀρφανὸν εὖ ποιήσωσι* V. 38., und dann doch wieder: *εὖ ποιῆσαι ἀνθρώποις* V. 64., was ohne Zweifel nur wieder als genaue Uebersetzung von הֵיטִיב mit ל anzusehen ist. Sodann im 13ten Vers wird *τὸ πρόσωπον αὐτῶν* durch *ἐκμάσσονται* als Plur. behandelt, ohne Zweifel nur darum, weil der Grundtext dafür פניהם und das dazu gehörige Zeitwort in der Mehrzahl hatte. Und eben so verhält es sich mit: *μεμελανωμένοι τὸ πρόσωπον αὐτῶν* V. 21. Soll aber in beiden Fällen *τὸ πρόσωπον* als sogenannter Accusat. des entfernten Objects gefaßt werden, so wird auch damit nicht viel gewonnen, weil dann nur das *αὐτῶν* sehr störend wird und für eine Uebersetzung spricht. Ohne Zweifel ist auch — *λίθοις ὡμοιωμένοι εἰσὶ τὰ ξύλινα κτλ.* V. 39. als Zeichen einer Uebersetzung aus dem Hebräischen zu betrachten, wo etwa עֲצַבִּים oder פְּסִילִים stund und natürlich als plur. masc. construirt war, welche Construction der Uebersetzer, obwohl sie zu seinem *τὰ ξύλινα κτλ.* nicht paßte, beibehielt. Dazu kommt noch der öftere Gebrauch des Futurums, wo von gegewärtigen und gewohnheitsmäßigen Dingen die Rede ist, wie *ἐνδύσȣσι* V. 33., *δυνήσονται* V. 34., *λάμψȣσιν, φωτιȣ̃σιν* V. 67., was sich ebenfalls nur aus dem engen Anschließen eines Uebersetzers an ein hebräisches Original am leichtesten erklärt. Nehmen wir zu all diesem noch die anderweitigen Hebraismen hinzu, auf die schon Dereser aufmerksam gemacht hat (V. 20. 27. 42. 44. 55)(1); so können wir, auch abgesehen von dem vermuthlichen Uebersetzungsfehler bei *ἕπτα γενεῶν* V. 3., nicht wohl anders, als den Brief für die Uebersetzung eines hebräischen Originals erklären. Jedenfalls aber müssen wir bei so bewandter Sache die

---

weil die andere sich gerade daneben findet, nicht als ob sie an sich für eine Uebersetzung etwas beweisen könnte.

(1) Vergl. Bertholdt, Einleitung. IV. 1770.

Behauptung Eichhorn's, daß „der jetzige griechische Text gar keine Spuren einer Ueberſetzung aus dem Hebräiſchen habe“ (1), für durchaus unrichtig erklären, wenn gleich Jahn, Bertholdt und de Wette im Weſentlichen damit übereinſtimmen (2).

Liegt aber demnach kein hinreichender Grund vor, die Aechtheit des Briefes zu läugnen, ſo iſt auch deſſen Entſtehungszeit bekannt, und es kann nur etwa noch die Frage ſein, ob Jeremia denſelben früher oder ſpäter als den unter ſeinen Weiſſagungen befindlichen Brief (XXIX.) geſchrieben habe. Eichhorn meint, es ſei nicht ganz deutlich, ob „nach der Meynung des Verfaſſers“ das eine oder andere der Fall ſei (3); allein da der letztere Brief an die ſchon zu Babel befindlichen Exulanten geſchickt wurde, jener aber an diejenigen, welche zwar ſchon in der Gewalt der Chaldäer waren, aber erſt nach Babel gebracht werden ſollten (V. 1—3.), ſo kann es wohl kaum zweifelhaft ſein, daß derſelbe früher geſchrieben worden ſei, als der unter Jeremia's Weiſſagungen befindliche, und zwar in der Zeit, welche zwiſchen der Eroberung Jeruſalem's und der Wegführung des Volkes nach Babylon verfloß.

§. 34. Alte Ueberſetzungen.

Die älteſte Ueberſetzung des Buches Baruch iſt nach der griechiſchen die lateiniſche in der Vulgata. Sie iſt vorhieronymianiſch und hat unſern griechiſchen Text zur Grundlage. Sabatier hat auch hier zwei ziemlich verſchiedene Recenſionen derſelben neben einander geſtellt, nämlich den jetzigen Text der Vulgata und einen ältern, und ſagt über beide: Fatendum autem est, Vulgata hodierna textum plerumque pressius reddi, quam veteri illa, quam proferimus; neutra tamen ab antiquorum Patrum testimoniis procul abscedit nec etiam a Græco (4). Jene ältere Recenſion erſtreckte ſich jedoch nur über das eigentliche Buch Baruch, nicht über den Brief Jeremia's im ſechsten Kapitel. Eine andere alte lateiniſche Ueberſetzung aus etwas ſpäterer Zeit (5) hat Joſ. Maria a Caro Tommaſi herausgegeben (Rom 1688.).

(1) Einleitung in die apokr. ꝛc. S. 391.

(2) Jahn, Einleitung. II. 867. — Bertholdt, Einleitung. IV. 1770. — de Wette, Einleitung. S. 444.

(3) Einleitung in die apokr. S. 390.

(4) Bibliorum sacrorum Latinæ versiones antiquæ. II. 734.

(5) Bertholdt, Einleitung. IV. 1776.

Außerdem ist in der Londner Polyglotte auch eine syrische und arabische Uebersetzung des Buches Baruch abgedruckt, welche beide sich im Ganzen genau an unsern jetzigen griechischen Text anschließen und daher unsere Aufmerksamkeit hier nicht weiter in Anspruch nehmen. Verfasser und Alter derselben sind unbekannt. Eine andere syrische Uebersetzung des griechischen Textes findet sich im syrisch-hexaplarischen Codex auf der ambrosianischen Bibliothek zu Mailand, deren Beschaffenheit aber noch nicht näher untersucht ist.

Dagegen ist das syrische Buch Baruch der Pariser Polyglotte, das auch im vierten Bande der Londner Polyglotte abgedruckt ist, vom kanonischen Buch Baruch so durchaus verschieden, daß es sich nicht einmal als eine Ueberarbeitung desselben betrachten läßt. Es ist ein Brief, der von Palästina aus an die zehnthalb Stämme jenseits des Euphrat geschrieben wird, um sie zu benachrichtigen, daß Jerusalem und das jüdische Reich durch die Chaldäer zerstört worden sei, und sie zu trösten mit der Aussicht auf die baldige Bestrafung ihrer Gegner. Der Ton des Schreibens ist exhortatorisch und rhetorisirend, öfters wird derselbe Gedanke mehrere Male nach einander durch verschiedene sprüchwörtliche Redensarten ausgedrückt, z. B. proxima est amphora puteo et navis portui, cursus itineris urbi et vita termino. Unter Anderem berichtet es auch, daß bei Jerusalem's Belagerung Engel vom Himmel gekommen seien, um einige Geräthe des Heiligthums zu verbergen und dann die festen Mauern und eisernen Riegel der Stadt selbst zu zerstören, damit nicht die Feinde sich rühmen können, es gethan zu haben. Huetius u. A. vermuthen, daß der Verfasser ein syrischer Christ, vielleicht ein Mönch, gewesen sei(1). Und wirklich sprechen dafür, daß der Brief ursprünglich syrisch verfaßt worden und nicht eine bloße Uebersetzung sei, die vielen Wortspiele und Assonanzen, die in demselben vorkommen. Während aber allerdings die Art und Weise, wie vom jüngsten Gerichte geredet wird, an einen christlichen Verfasser denken läßt, ist Anderes von Seite eines solchen doch auch wieder sehr befremdend und läßt sich weit eher von einem Juden erwarten.

(1) Huet. Demonstrat. evang. p. 270.

Sechstes Kapitel.

Das Buch der Weisheit.

§. 35. Benennung und Inhalt.

Die älteste Benennung des Buches ist Weisheit Salomo's (σοφία Σαλωμών oder σοφία Σολομῶντος), die noch jetzt dem alexandrinischen Texte als Ueberschrift voransteht. Dieselbe blieb in der Kirche auch geraume Zeit hindurch üblich, zumal da Salomo selbst als Verfasser angesehen zu werden pflegte. Erst nachdem sich diese Ansicht als unrichtig ausgewiesen und Hieronymus das Buch in Rücksicht auf die griechische Ueberschrift geradezu für pseudepigraphisch erklärt hatte, wurde es seit Gelasius nur noch einfach Buch der Weisheit genannt, wie es noch jetzt in der Vulgata der Fall ist (1). Von Athanasius und Epiphanius wurde es auch, wie sonst nur die Sprüchwörter und Sirach, παγάρετος σοφία genannt (2).

Die Benennung deutet zugleich, wiewohl nur allgemein und unbestimmt, den Inhalt des Buches an. Es enthält nämlich Belehrungen über die Weisheit und Empfehlungen derselben theils für alle, theils für Fürsten und Könige insbesondere.

Letztere ermahnt der Verfasser zuerst und vor allen andern, nach Weisheit zu trachten, und bezeichnet Vermeidung alles Bösen und wahre Frömmigkeit als die Bedingung, zu ihr zu gelangen; warnt aber besonders vor Ungerechtigkeit und frechen, gotteslästerlichen Reden, als von ihr ableitend und in's Verderben stürzend (I.). Sodann führt er die Grundsätze der irreligiösen Weltmenschen und Freidenker an, welche die Unsterblichkeit und künftige Vergeltung läugnen, im fröhlichen Lebensgenusse ihre einzige Bestimmung finden, und sofort die Gerechten und Tugendhaften, die Eiferer für Gott und sein Gesetz aus dem Wege zu räumen sich entschließen, weil sie ihren Planen und Unternehmungen beständige Hindernisse bereiten (II.). Statt aber dann diese Grundsätze zu widerlegen und ihre Verwerflichkeit

(1) Cf. Goldhagen, introductio. II. 318.

(2) Cf. H. Vales. annot. ad Euseb. H. E. IV. 22. — Cotel. Patr. Apost. I. 178.

hervorzuheben, parallelisirt er das zeitliche und ewige Schicksal der Frommen mit dem der Gottlosen, erinnert an den Vorzug jener in den Augen Gottes, an ihren seligen Tod und ihre herrliche Belohnung nach demselben, während er zugleich das Elend ihrer Verfolger schon auf dieser Erde bei allem scheinbaren Glücke, ihr schmähliches Ende und die schreckliche Strafe beschreibt, der sie nach dem Tode verfallen, und die noch gesteigert wird durch den Anblick der Seligkeit, welcher sich die von ihnen verfolgten Frommen erfreuen (III—V.).

Hierauf wird die anfängliche Ermahnung an die Herrscher der Erde wiederholt, an ihre schwere Verantwortung in dem bevorstehenden Gerichte erinnert, und sittliche Unbescholtenheit empfohlen als Bedingung zur Erlangung der Weisheit, durch die allein eine segenreiche Regierung möglich werde. Wie sehr aber dieses der Fall sei, wie man nur durch Tugendhaftigkeit und Gebet zur Weisheit gelange, welchen hohen Werth sie habe, wie großen Segen sie bringe, wird noch mit Salomo's eigenen Worten, der redend eingeführt wird, und zum Theil an seinem eigenen Beispiele ausführlich gezeigt (VI—IX.).

Sofort wird das segenreiche Walten der Weisheit in der israelitischen Geschichte und einzelnen ausgezeichneten Personen derselben nachgewiesen. Sie half dem Stammvater des Menschengeschlechtes wieder auf von seinem Falle, rettete den Noah aus der Sündfluth, bewahrte den Abraham vor der Herrschaft des Götzendienstes, entfernte den Loth aus Sodom vor dessen Untergang, schützte und segnete den Jakob auf seinen Wanderungen, verlieh dem Joseph königliche Gewalt über Aegypten, verrichtete große Zeichen und Wunder durch Moses, bestrafte die Aegyptier für ihre Widersetzlichkeit, führte Israel aus Aegypten und durch's rothe Meer, und ersäufte Pharao und sein Heer in demselben, beschützte die Israeliten auf ihren Wanderungen durch die Wüste, half ihnen zum Besitz des verheißenen Landes und bestrafte die Kanaaniten wegen ihres abscheulichen Götzendienstes (X—XII.). Die Erwähnung dieses Götzendienstes veranlaßt sofort eine nähere Beschreibung des Ursprunges und der Thorheit des Götzendienstes überhaupt und des schmählichen Betruges, dessen sich die Verfertiger der Götzenbilder schuldig machen, und der harten Strafen, die Gott über die Götzendiener verhängt, während er seine wahren Verehrer mit Heil und Segen erfreut

(XIII—XVI.). Sodann kommt der Verfasser wieder auf die Ereignisse beim Auszuge Israel's aus Aegypten zurück und beschreibt namentlich die ägyptische Finsterniß, den Untergang der Aegyptier und die Wohlthat der Wolken- und Feuersäule für die Israeliten, und schließt endlich sein Buch mit einer Lobpreisung der Güte Gottes, die zu allen Zeiten segnend über seinem Volke gewaltet habe (XVII—XIX.).

Somit zerfällt das Buch der Weisheit in drei Haupttheile, wovon der erste (I—V.) zum Streben nach Weisheit und zur Vermeidung alles dessen ermahnt, was ihr widerstreitet, der zweite (VI—IX.) über die Art ihrer Erlangung, ihr Wesen und ihre Segnungen nähere Belehrung giebt, und der dritte (X—XIX.) als eine Empfehlung der Weisheit mittelst der israelitischen Geschichte erscheint.

§. 36. Verhältniß des Buches der Weisheit zur sogenannten alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie.

Da Philo, durch welchen die alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie repräsentirt wird, schon im Alterthume als Verfasser des Buches der Weisheit betrachtet wurde, so kann es nicht sehr befremden, daß man dieses Buch nachher und besonders in neuerer Zeit als eine Frucht eben jener Philosophie anzusehen pflegte. Mehrfache Berührungspunkte auf beiden Seiten zu entdecken, wodurch sich jene Ansicht unterstützen ließ, konnte ohnehin nicht schwer fallen, weil beiderseits die alttestamentliche Offenbarung, wie sie in den Schriften des hebräischen Kanons dargestellt ist, zur Grundlage diente. Aber es leuchtet auch alsbald ein, daß sich unter solchen Umständen eine Menge paralleler Vorstellungen über religiöse Dinge im Buche der Weisheit und im Philonismus oder Alexandrinismus (wie wir jene Philosophie der Kürze wegen nennen wollen) nothwendig vorfinden müssen, wenn auch nicht der geringste unmittelbare Zusammenhang zwischen beiden Statt findet. Sofort wird alles darauf ankommen, ob die eigenthümlichen, dem alten Testamente fremden oder widersprechenden Sätze des Philonismus auch im Buche der Weisheit ausgesprochen oder wenigstens angedeutet seien; und nur in wie weit dieses etwa der Fall sein sollte, wird man unser Buch als eine Frucht jener Philosophie bezeichnen dürfen.

In dieser Hinsicht wird zunächst auf folgende Einzelnheiten

großes Gewicht gelegt. Nach Philo seien „ächte Tugend und wahre Weisheit mit heilig-unzertrennlichen Banden an einander geknüpft, so daß Diejenigen, welche das Göttliche nicht in Wahrheit kennen, als Thörichte und Gottlose, dagegen aber auch als Kinder Gottes betrachtet werden müßten, denen diese Erkenntniß verstattet ist“; eben dieses wolle aber auch das Buch der Weisheit sagen mit den Worten: „In eine boshafte Seele wird die Weisheit nicht einkehren und nicht wohnen in einem der Sünde dienenden Leibe“ (I. 4.). Sodann erscheine bei Philo das innige Verlangen des Menschen, in die heiligen Geheimnisse der göttlichen Weisheit einzudringen, als Bedingung, der dazu nöthigen göttlichen Gnade theilhaft zu werden; dasselbe lehre aber auch das Buch der Weisheit, und zwar „unter demselben eigenthümlichen Bilde, unter welchem Philo und die Therapeuten diese Ansicht empfehlen.“ Ferner sei die Lehre, daß wandellose Unsterblichkeit allein durch die Tugend des Menschen bedingt werde, durch einen „eigenthümlich-nothwendigen Zusammenhang mit der alexandrinischen Speculation verwachsen“; dieselbe sei aber auch im Buche der Weisheit mit klarer Bestimmtheit ausgesprochen. Wiederum sei in der Theorie des Alexandrinismus der dem Menschen als solchem eigenthümliche Sündenfall die Verbindung des Geistes mit dem Leibe, woran sich „in unzerreißbarer Folge fort und fort an sich sündige Handlungen anknüpfen, da das Bestehen des Körpers jezuweilige Abziehung des Geistes vom Geistigen, die eben Sünde sei, verursache“; dasselbe lehre aber auch das Buch der Weisheit, wenn es sage: die Weisheit habe den erstgebildeten Vater der Menschen „dem ihm eigenthümlichen Sündenfalle entrissen“, und ihm Kraft gegeben, über Alles zu herrschen (X. 1. 2.), und wiederum: die Gedanken der Sterblichen seien nichtswürdig und ihre Meinungen oft irrig, weil ein vergänglicher Leib auf der Seele laste und eine irdische Hülle den gedankenvollen Geist beschwere (IX. 14. 15.) (1).

Diese Punkte sind nach Dähne's Ansicht so bedeutende Beweise für einen alexandrinischen Ursprung und Charakter unseres Buches,

(1) Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Abth. II. S. 167—171. — Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie ꝛc. Thl. II. S. 240.

daß er sich dadurch sogar zu der Folgerung berechtigt sieht, daß auch die Fundamentallehre des Alexandrinismus, wonach die Aeußerungen des göttlichen Seins, von denen die ganze Welt Zeugniß gebe, für sich bestehende untergeordnete Theilnehmer am göttlichen Wesen seien, in unserem Buche enthalten sein müsse, und daß sofort auch die Weisheit in demselben als ein für sich bestehendes Wesen gedacht sei, wenn gleich hierüber im ganzen Buch der Weisheit kein klares philosophisches Wort sich finde (1).

Besieht man jedoch jene Punkte etwas genauer, so läßt sich zwar allerdings die Uebereinstimmung des Buches der Weisheit mit dem Alexandrinismus nicht in Abrede stellen; wohl aber wird man behaupten dürfen, daß es sich dabei nur um Dinge handle, die auch in den Schriften des hebräischen Kanons mehr oder weniger klar und bestimmt ausgesprochen werden. Im innigsten Zusammenhange erscheinen Weisheit und Tugend, so wie andererseits Thorheit und Lasterhaftigkeit fast in allen alttestamentlichen Schriften, und mit Rücksicht hierauf hätte der Verfasser unseres Buches die fragliche Lehre geben können, wenn er auch nicht das Geringste von einer alexandrinischen Philosophie gewußt hätte. Eben so ist zur Erlangung der Weisheit auch nach den älteren Büchern die Hilfe der göttlichen Gnade nöthig, und natürliche Bedingung derselben das sehnliche Verlangen nach jener Weisheit. So in der Bitte des Psalmisten: Lehre mich deine Gebote (Ps. **CXIX.** 12. 26.), thue mir deine Wege kund und lehre mich deine Pfade (Ps. **XXV.** 5.), enthülle meine Augen, daß ich schaue die Wunder deines Gesetzes (Ps. **CXIX.** 18.); oder in der Verheißung des Propheten, daß einst alle Söhne des Bundesvolkes Unterrichtete Jehova's sein (Jes. **LIV.** 13.) und die Nationen sich zurufen werden: auf, lasset uns hinziehen zum Berge Jehova's, zum Hause des Gottes Jakob's, daß er uns lehre seine Wege, und wir wandeln auf seinen Pfaden (Jes. **II.** 3. Mich. **IV.** 2.). Das eigenthümliche Bild aber, unter dem das Buch der Weisheit in Uebereinstimmung mit Philo und den Therapeuten die fragliche Lehre ausspreche, besteht nur darin, daß ἀρχή (**VI.** 17.) ähnlich wie תְּחִלַּת in תְּחִלַּת חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה (Sprüchw. **IX.** 6.) gebraucht wird. Auch die Lehre, daß Tugend zur seligen Unsterblichkeit führe, ergiebt sich, ganz ab-

(1) Dähne, a. a. O. S. 154.

gesehen vom Alexandrinismus, aus jenen alttestamentlichen Schriftstellen, wo Heil und Segen überhaupt als Lohn der Tugend erscheint, sobald man einmal den Gedanken an eine geistige Fortdauer nach dem leiblichen Tode klar erfaßt hat und nach deren Beschaffenheit fragt. Aber auch ausdrücklich, nur weniger bestimmt, wird eine selige Ewigkeit als Lohn der Tugend bezeichnet, wenn es heißt: Ich werde schauen in Gerechtigkeit dein Antlitz, mich sättigen beim Erwachen an deinem Bilde (Ps. XVII. 15.), oder: Dieser Gott ist unser Gott immer und ewig, und Er wird uns leiten über den Tod hinaus (Ps. XLVIII. 15.), oder: Durch deinen Rath wirst du mich leiten und nachher in Ehren mich aufnehmen (Ps. LXXIII. 24.) (1). Dagegen wenn das Buch der Weisheit von dem Sündenfalle des ersten Menschen redet (X. 1. 2.), so ist nicht abzusehen, warum unter demselben nicht der in der Genesis erzählte Sündenfall, sondern vielmehr nur die verunreinigende Verbindung des zuvor unbefleckten Geistes mit der Materie gemeint sein soll, in welchem Sinne Philo den Sündenfall deutet. Daß auch noch von einer Hemmung und Belästigung des Geistes durch den Leib die Rede ist (IX. 14. 15.), wird für die Auffassung im letztern Sinne schwerlich viel beweisen können, weil, was der Verfasser dießfalls sagt, ohne Zweifel nur Ausdruck seiner gemachten Erfahrungen ist, wie solche wohl jeder machen wird, der mit Eifer nach höherer Weisheit trachtet. Liegt ja doch die Anerkennung hievon aller religiösen Ascese zu Grunde, von der man nicht wird behaupten wollen, daß gerade jüdischer Alexandrinismus ihre alleinige Quelle sei. Unter jenem Sündenfall aber wirklich den in der Genesis erzählten zu denken, verlangt offenbar die Zusammenstellung desselben mit dem Verbrechen Kain's und der (zwar nur angedeuteten) Lasterhaftigkeit zur Zeit der Sündfluth, wo es sich überall nicht

(1) Selbst de Wette gesteht, daß „die ältere Erklärung von der Aufnahme in die ewige Seligkeit hier viel für sich habe“ (Einleitung S. 438.). Zum Beweise aber, daß hier die Deutung auf bloß irdisches Leben und irdische Verhältnisse nicht nur willkührlich sei, sondern auch die einzelnen Ausdrücke sehr gewaltsam behandeln müsse, dient die Erörterung Meyer's über Ps. LXXIII. 24. in seiner Disputatio theologica, qua inquiritur in vim, quam habuit institutum Mosaicum in Hebræorum de rebus post mortem futuris opiniones. Groning. 1835. p. 112—118.

um die Verbindung des Geistes mit der Materie, als die das göttliche Strafgericht herbeiziehende Sündhaftigkeit handelt.

Demnach führen die besprochenen Punkte durchaus nicht auf einen wesentlichen Zusammenhang unseres Buches mit dem jüdischen Alexandrinismus, und können somit auch nicht im Geringsten zu der Folgerung berechtigen, daß der Verfasser die Grundidee desselben, die Vorstellung selbstständiger Mittelwesen zwischen Gott und Welt, getheilt habe. Dennoch wird behauptet, daß diese in dem Buche sich finde, und zwar dort, wo es die Thorheit jener beklage, die nicht im Stande seien, Denjenigen, der in Wahrheit ist, aus den sichtbaren Gütern, und den Künstler aus seinen Werken zu erkennen (XIII. 1.), und somit Gott und den Weltschöpfer als zwei besondere Wesen bezeichne (1). Allein auch hier können wir nicht einstimmen. Die Stelle lautet: *Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν Θεοῦ ἀγνωσία, καὶ ἐκ τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα, οὔτε τοῖς ἔργοις προσχόντες ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην.* Hier ist aber zunächst klar, daß mit den parallelen Ausdrücken *τὰ ὁρώμενα ἀγαθά* und *τὰ ἔργα* eins und dasselbe, die sichtbare Schöpfung nämlich, bezeichnet wird; ist aber dieses, so muß vermöge des Parallelismus auch unter *ὁ ὤν* und *ὁ τεχνίτης* einerlei gemeint sein; in diesem Falle aber wird gerade Gott selbst als Schöpfer der Welt bezeichnet und jedes philonische Mittelwesen ausgeschlossen, und somit das Gegentheil des alexandrinischen Grunddogmas gelehrt. Damit stimmen auch andere Stellen des Buches überein, wo das Verhältniß Gottes zur Welt berührt wird. Gott selbst nämlich, und nicht irgend ein Demiurg, ist es, der in denselben als Schöpfer der Welt erscheint. Gott hat Alles zum Sein geschaffen (I. 14.) und zur Unvergänglichkeit schuf Gott den Menschen (II. 23.), den Kleinen und Großen hat Er geschaffen, und eben so sorgt Er für Alle (VI. 7.). Zwar konnte auch ein Alexandriner sich solcher Ausdrücke bedienen, wenn er sagen wollte, Gott habe durch Vermittlung des Logos die Welt geschaffen; und man könnte um so leichter auf die Meinung kommen, daß auch unser Buch nur von einer mittelbaren Schöpfung durch den Logos oder die Sophia reden wolle, als der Logos doch *παντοδύναμος* genannt (XVIII. 15.)

(1) Dähne, a. a. O. S. 160.

und von ihm gesagt wird, Gott habe Alles durch ihn gemacht (IX. 1.), und die Sophia als Erzeugerin (γενέτις) und Künstlerin (τεχνίτις) des Alls erscheint (VII. 12. 22. VIII. 6.), die Gott bei der Weltschöpfung beistund (IX. 9.). Allein diese Meinung wäre doch unrichtig, weil andere hieher bezügliche Aussagen des Buches ihr entgegen stehen. Wenn es z B. heißt, Gott beschütze mit seiner Rechten die Frommen und beschirme sie mit seinem Arme (V. 16.), gegen die Gottlosen aber ergreife er seinen Eifer als Rüstzeug und waffne gegen sie die Schöpfung (V. 17.), so läßt dieß schon nicht mehr recht an das philonische Verhältniß Gottes zur Welt und an die Vermittlung seiner Wirksamkeit auf die Schöpfung durch untergeordnete Mittelwesen denken. Ganz abgewiesen aber wird ein solcher Gedanke dadurch, daß nach dem Buch der Weisheit eine vernünftige Betrachtung der äußern Schöpfung zur Erkenntniß Gottes selbst, nicht etwa bloßer Mittelwesen zwischen ihm und der Welt, führen kann. Thöricht Alle, heißt es, die nicht aus den sichtbaren Gütern den wahrhaft Seienden und aus den Werken den Künstler zu erkennen vermochten. Denn wenn sie in der Einsicht so weit kamen, daß sie die Welt erforschen konnten, warum fanden sie nicht eher den Herrn derselben? (XIII. 1. 9.) Eine Erkenntniß Gottes selbst aber läßt sich im Alexandrinismus nicht aus der Schöpfung gewinnen, weil sie nicht von Gott selbst herrührt, und somit nicht Er, sondern bloß der Demiurg, in ihr sich offenbart und aus ihr erkennbar ist. Somit ist klar, daß unser Buch die Welt nur in dem Sinne durch das Wort Gottes geschaffen sein läßt, wie Genes. I. und Ps. XXXIII. 6. 9., und daß das παντοδύναμος so wenig seine Selbstständigkeit und Persönlichkeit beweist, als wenn es mit der Hand Gottes (ἡ παντοδύναμός σε χείρ XI. 17.) verbunden wird. Auf den Ausdruck λόγος an sich aber ist um so weniger Gewicht zu legen, als statt dessen auch ῥῆμα gebraucht wird (XVI. 26.). Sofort kann es begreiflich auch bei der σοφία nicht Selbstständigkeit und Persönlichkeit beweisen, wenn sie ähnlich wie der λόγος als Weltschöpferin und Weltbildnerin bezeichnet wird (1).

(1) Wäre aber auch diese Selbstständigkeit und Persönlichkeit eine ausgemachte Sache, der Alexandrinismus unseres Buches wäre damit noch keineswegs bewiesen. Denn was es über den λόγος und die σοφία sagt, könnte wenigstens eben so gut, wo nicht besser, in der altjüdischen Lehre

Aber auch abgesehen von XIII. 1., sagt man jetzt, werde die Weisheit in unserem Buche eben doch als ein selbstständiges und persönliches gottheitliches Wesen vorgestellt. Als classische Beweisstelle dafür bezeichnet man den Abschnitt Weish. VII. 7.—VIII. 6., und in demselben vorzugsweise VII. 25. 26. Allein Dähne selbst, der bei Darstellung seiner Ansicht von der Weisheit unseres Buches diese Stelle zu Grunde legt, gesteht unverholen, daß alle in derselben vorkommende Bezeichnungen der Weisheit für sich betrachtet als bloß dichterische und personificirende Schilderungen des weisen Gottes genommen werden könnten, und daß sie erst dann sichtlich über diese Grenze hinaus streifen, wenn man „die nämlichen Ausdrücke auch von andern Alexandrinern zur nähern wesentlichen Bestimmung der göttlichbildenden Mittelursache angewendet" sehe, wo dann natürlich nicht mehr zu bezweifeln sei, daß auch vom Verfasser unseres Buches „die pantheistisch-emanatistische Entstehungsweise auf seine göttliche Mittelursache übergetragen sei" (1). — Damit ist aber offenbar eingestanden, daß der fragliche Abschnitt keineswegs nothwendig im alexandrinischen Sinne verstanden werden müsse, sondern nur so verstanden werden könnte, wenn die alexandrinische Richtung des Verfassers anderwärts her gewiß wäre. Da wir nun aber in allem Bisherigen keine sichere Spur derselben finden konnten, so sind wir auch hier nicht befugt, das Vorhandensein einer solchen anzuerkennen, um so weniger, als sich, abgesehen vom Alexandrinismus, alles über die Weisheit Gesagte leicht und ohne Zwang als poetische Personification fassen läßt. Wenn nämlich der Verfasser die Weisheit Gottes nicht bloß als transcendente Eigenschaft, sondern zugleich und hauptsächlich als sein weisheitvolles Wirken in der Schöpfung und Menschenwelt personificiren wollte, so konnte er von dieser fingirten Person nach bekanntem alttestamentlichem Sprachgebrauche mit vollem Recht sagen, was unser Buch von der Weisheit sagt.

---

von dem göttlichen מימרא (vergl. Dr. A. Maier, Commentar über das Evangelium des Johannes. Carlsruhe und Freiburg. Herder'sche Verlagshandlung. 1843 S. 119—124.) als im jüdischen Alexandrinismus seine erste Veranlassung haben.

(1) Dähne, geschichtliche Darstellung der alexandrinisch-jüdischen Religions-Philosophie. II. 179.

Wollte man aber einwenden, in diesem Falle könnte die Weisheit, als bloße göttliche Eigenschaft, doch nicht wohl Abbild seiner Güte und somit eine göttliche Eigenschaft Abbild einer andern genannt werden, und eben so wenig könnte sie als Abglanz des ewigen Lichtes und fleckenloser Spiegel der göttlichen Wirksamkeit bezeichnet werden (1); so wäre die Erwiederung nicht schwer. Denn für's Erste will die Weisheit nicht als bloße göttliche Eigenschaft geschildert werden, und die der Einwendung zu Grunde liegende Disjunctio: göttliche Eigenschaft oder selbstständiges göttliches Wesen ist keine erschöpfende. Sodann ist das in der ganzen Schöpfung sichtbare weisheitvolle Wirken Gottes in der That auch ein sichtbarer Beweis (poetisch: ein Abbild) seiner Güte, oder wenn man sein Wesen als ewiges Licht denkt, ein Abglanz des ewigen Lichtes, und mit Rücksicht auf die göttliche Wirksamkeit (ἐνεργεία) überhaupt ein Spiegel oder eine Abspiegelung derselben. Dagegen als Bezeichnungen der Selbstständigkeit und Persönlichkeit wollen sich die berührten Ausdrücke gerade nicht recht fügen. Kann eine Eigenschaft nicht Bild einer andern sein, so gewiß noch weit weniger das Bild oder Abbild einer Eigenschaft ein selbstständiges persönliches Wesen. Noch weniger wird eine ἀτμὶς τῆς τῦ Θεῦ δυνάμεως ein selbstständiges Wesen sein können, wenn diese δύναμις selbst nicht ein solches ist, eben so wenig eine ἀπόῤῥοια τῆς δόξης, wenn die δόξα selbst es nicht ist, und der bloße Abglanz eines Lichtes ist bekanntlich nichts Selbstständiges und Wesenheitliches. Jene Prädikate aber, die auf ein selbstbewußtes Wissen und Wollen hindeuten sollen, und das Auftreten als persönlich wirkendes Wesen sind nur natürliche Folge der Personification und können für wirkliche Persönlichkeit um so weniger beweisen, als sie sich z. B. auch Sprüchw. VIII. 1—21. IX. 1—6. und anderwärts eben so wie im Buch der Weisheit finden. Und wenn die σοφία auch geradezu mit κύριος als Subject vertauscht wird, so läßt sich daraus eben so gut Einerleiheit als Verschiedenheit der Substanz und Person, somit keines von beiden ganz sicher folgern. Dazu kommt, daß die zum Theil schon berührten, bedeutsamsten Benennungen der Weisheit, auf die man auch am meisten Gewicht legt: ἀτμὶς τῆς τῦ Θεῦ δυνάμεως, ἀπόῤῥοια τῆς τῦ παντοκράτορος

(1) Vergl. Tübinger Quartalschrift. Jahrgang 1843. S. 371 f.

δόξης εἰλικρινής (VII. 25.), ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου, ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας, εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ (VII. 26.), wenn sie etwas Selbstständiges und Selbstwesentliches bezeichnen sollten, nicht wohl anders als im emanatistischen Sinne verstanden werden könnten. Da wir aber auch Derartiges sonst nicht in unserem Buche finden, sondern vielmehr eine Vorstellung von Gott, die alles Emanatistische ausschließt, so werden wir auch aus diesem Grunde jene Ausdrücke nicht als Bezeichnung der Selbstwesentlichkeit und Selbstständigkeit fassen dürfen, um so weniger, als wir dadurch dem Buch der Weisheit Pantheismus unterschieben würden, sofern alle Emanationstheorie im Pantheismus wurzelt oder endet, von dem sich ohnehin sonst keine Spur in demselben findet.

Endlich kommen Lehren in dem Buche vor, die dem Alexandrinismus fremd sind oder keine Stelle in demselben finden können, wie die Lehre von einem Gerichtstage, wo über das künftige Schicksal der von ihren Körpern getrennten Seelen entschieden werden soll (III. 7. 18.), von welchem die Alexandriner nichts wissen (1), und besonders die Lehre, daß durch den Neid des Teufels der Tod in die Welt gekommen sei (II. 23—25.), welche sich gar nicht in das System der Alexandriner fügt, weil sie kein böses Wesen im Gegensatz zum Guten kennen (2), wie solches unter dem διάβολος doch unstreitig gemeint ist, schon vermöge der Rücksichtnahme auf Genes. III. 1 ff. und nach Maaßgabe des kirchlichen Verständnisses der Stelle (3).

---

(1) Dähne, a. a. O. S. 174.

(2) "Die Vorstellung von bösen Dämonen, gefallenen Engeln ist dem Philo ganz fremd." Nach ihm ist "außer der materiellen Welt nichts Böses zu finden." In dieser selbst aber "ist das Böse nur ein Minus des Guten und Göttlichen. Die Existenz desselben beruht nicht in einem Widerstande der Materie gegen das Göttliche, sondern in der Unfähigkeit dieser, das Göttliche vollkommen in sich aufzunehmen" (Georgii in Ilgen's Zeitschrift für historische Theologie. Jahrg. 1839. Heft 4. S. 78. 80.).

3) Dähne will zwar unter dem διάβολος nur "das verführerische, Gott mit dem Menschen entzweiende Vergnügen" verstanden wissen (a. a. O. S. 173.); aber Gfrörer sagt offenbar mit Recht: "Der Hauptbegriff in den vorliegenden Versen ist die Verführung durch den Teufel; hätte er diesen als ein non ens betrachtet, so würde er gar nicht auf solche Weise von ihm gesprochen haben" (Philo und die alexandrinische Theosophie. II. 238.).

Nun wird es kaum noch nöthig sein, die öfters behauptete Abhängigkeit unseres Buches von der griechischen (namentlich platonischen) Philosophie ausführlich zu besprechen. Dieselbe könnte doch wohl nur eine durch den jüdischen Alexandrinismus vermittelte sein, und unter den Beweisgründen würden dann die eben besprochenen Punkte eine Hauptstelle einnehmen. Diese fallen aber dem Gesagten zufolge von vornherein weg. Einiges Andere, wie z. B. daß die Züge in der Beschreibung der Weisheit von der platonischen Weltseele abgezogen seien, daß es im platonischen Sinne heiße: der Geist Gottes erfülle die Welt und halte das Universum zusammen (I. 7.), daß der Verfasser an die platonische Präexistenz der Seelen glaube (VIII. 19. 20.), daß er, wie die platonische Schule, alle Tugenden unter vier Hauptnamen zusammenbringe (VIII. 7.), daß er übereinstimmend mit jener Schule die Enthaltung von allem Bösen als Bedingung setze, zur Weisheit zu gelangen (I. 1—6. IX. 15.) (1), beruht theils auf willkührlicher Auslegung, theils hat es in den Schriften des hebräischen Kanons vielmehr als im Platonismus seine Quelle. Auf den ersten Punkt legt Eichhorn selbst kein großes Gewicht. Auf den zweiten ist noch weniger ein solches zu legen, denn daß der Geist Gottes das Weltall durchdringe, sagt schon der Psalmist mit den Worten: Wohin könnte ich vor deinem Geist entfliehen ꝛc. (CXXXIX. 7.). Sodann daß VIII. 19. 20. eine platonische Präexistenz der Seelen gelehrt werde, beruht auf willkührlicher Auslegung (2). Und die Lehre von den sogenannten vier Cardinaltugenden beruht auf der rechten Kenntniß und Würdigung der sittlichen Natur und Bestimmung des Menschen (3), und wird sich daher überall finden, wo jene nicht fehlt. Daß endlich Tugendhaftigkeit auch nach den ältern biblischen Büchern Bedingung der Weisheit sei, liegt in dem früher Gesagten.

Das Einzige, was bei der Läugnung alles wesenhaften Zusammenhanges zwischen unserem Buche und der griechischen und alexandrinisch-jüdischen Philosophie noch auffallen könnte, wäre etwa der Umstand, daß ziemlich viele Ausdrücke und Redeweisen in jenem an die Schriften Plato's und Philo's erinnern. Allein

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 110—117.
(2) Cf. Calmet. Comment. literal. in V. T. VII. 262.
(3) Vergl. Görres, die christliche Mystik. II. 183 f.

wenn der Verfasser die Schriften griechischer Philosophen und namentlich Plato's kennen gelernt (daß er älter als Philo, wird bereits allgemein anerkannt), und aus ihnen, wie nicht unwahrscheinlich, vorzugsweise seine griechische Sprachkenntniß geschöpft hat, so wird es nicht befremden können, wenn er sich theilweise ihre Terminologie aneignet und doch ihre Philosopheme nicht adoptirt. Er spricht dann nur mit platonisirenden Ausdrücken nicht etwa Plato's, sondern seine eigene Gedanken aus, und jene Ausdrücke sind von seinem eigenen, nicht aber von Plato's oder gar Philo's Standpunkte aus zu verstehen und zu deuten.

Fehlt aber demnach der Grundgedanke des Alexandrinismus in unserem Buche und wird sogar das Gegentheil desselben gelehrt, kommen keine einzelnen Lehrsätze vor, die sich allein nur und mit Sicherheit aus dem Alexandrinismus herleiten ließen, wohl aber andere, die in demselben keinen Platz haben, läßt sich das Gemeinsame beider genügend aus den alttestamentlichen Büchern des hebräischen Kanons erklären, und ist der wesentliche Zusammenhang unseres Buches mit dem Platonismus ein bloß eingebildeter; so werden wir ohne Anstand behaupten dürfen, daß dasselbe nicht aus dem Geiste des Philonismus oder Platonismus, sondern vielmehr aus demjenigen Geiste hervorgegangen sei, dem die übrigen Urkunden der alttestamentlichen Offenbarung ihre Entstehung verdanken.

Das etwaige dogmatische Interesse in den deuterokanonischen Büchern, die man sonderbarer Weise gern als die Brücke vom alten zum neuen Bunde ansehen möchte, eine mehrfache Persönlichkeit in Gott als unmittelbare Anbahnung der christlichen Trinitätslehre zu finden, wird das Gesagte nicht verdächtigen können. Denn die christliche Trinitätslehre würde in ihrer Geltung verbleiben, wenn auch das Buch der Weisheit nicht die leiseste Hindeutung auf sie enthielte. Als ahnende Hindeutung aber auf eine mehrfache Persönlichkeit in Gott werden wir doch die kühne Personification der Weisheit (so wie auch des Logos) betrachten und unter Anwendung von 2 Petr. I. 21. sagen dürfen, daß dieselbe, wenn auch nicht mit bewußter Klarheit und Bestimmtheit, doch insofern wirklich gelehrt werde, als diese Lehre zum Theil auch mit den Ausdrücken, die das Buch gebraucht, gegeben werden konnte. Inzwischen steht aber auch in diesem Falle das Buch der Weisheit nur mit andern alttestamentlichen Büchern wieder auf gleicher

Linie, höchstens etwa mit dem Unterschiede, daß es vielleicht an ein paar Stellen im Personificiren etwas kühner ist als jene. Mit Recht haben daher auch jene älteren Exegeten, welche die Weisheit unseres Buches an einigen Stellen als etwas Selbstständiges und Persönliches gedacht haben (als die zweite Person der Trinität nämlich), eben dieses gewöhnlich auch bei der in den Sprüchw. und im Sirach und Baruch geschilderten Weisheit gethan.

§. 37. Einheit des Buches der Weisheit.

Das Buch der Weisheit ist in neuerer Zeit von angesehenen Gelehrten nicht für ein ursprünglich einheitliches Ganzes gehalten, sondern bald zweien, bald dreien, bald unbestimmt vielen Verfassern zugeschrieben worden.

I. Der erste, welcher es als das Werk zweier Verfasser betrachtete, ist der Oratorianer Houbigant. Er theilte, wie es auch schon vor ihm geschehen war (1), das Buch in zwei Theile, wovon der eine die ersten neun, der andere die letzten zehn Kapitel enthielt, unterschied sich aber dann dadurch von seinen Vorgängern, daß er den ersten Theil für ein Werk Salomo's, den zweiten aber für die Arbeit eines späteren Israeliten ansah, leichtlich desselben, der den ersten Theil in's Griechische übersetzt hatte (2). Was ihn zu dieser Ansicht bewog, war die Beobachtung, daß im ersten Theile die Darstellung ganz einfach und alterthümlich, im zweiten dagegen schwülstig und dunkel sei und in poetischen Beschreibungen sich ergehe. Später trennte Eichhorn das Buch ebenfalls in zwei Theile von verschiedenen Verfassern, ließ aber den zweiten nicht mit Kap. X., sondern mit Kap. XI. 2.

(1) Corn. a Lap. Argum. in lib. Sap. — Dupin, dissert. prélimin.: Ce livre peut-être divisé en deux parties: La première est une description et un éloge de la Sagesse; et la seconde qui commence en chap. 10. est un long discours en forme de Prieres, dans lequel l'Auteur admire et relève la Sagesse de Dieu, et de ceux qui l'honorent, et découvre la folie des Impies et des ennemis de son peuple. p. 108.

(2) Nec tamen putandum est, librum Sapientiæ totum esse unius ejusdemque Autoris; sed potius partem priorem (I—IX., in qua extant et vaticinationes et sententiæ Salomonis Proverbiis fere similes, esse ipsius, partem posteriorem (X—XIX.) alterius scriptoris; forte ejus, qui priorem Græce converterat, quique addiderit de suo partem posteriorem.

beginnen und unterstützte seine Ansicht damit: a) daß vom zehnten Kapitel an Salomo nicht mehr zu sprechen scheine und die Weisheit nicht mehr gepriesen und empfohlen werde; b) daß der zweite Theil gegen die Abgötterei eifere, der ja Salomo in seinen späteren Jahren selbst ergeben war, und somit gar nicht zum ersten passe; c) daß dieser Theil auch in Darstellung und Ideen dem ersten ganz ungleich sei; und d) daß der abgerissene Schluß des Buches bei Annahme jener Trennung sich am leichtesten begreifen lasse (1). Bertholdt hielt diese Gründe im Wesentlichen für zureichend und glaubte nur, daß sie nicht für die Trennung in der von Eichhorn versuchten Weise, sondern für die Trennung der letzten sieben Kapitel vom Vorausgehenden beweisend seien (2).

Betrachtet man jedoch die vorgebrachten Gründe etwas genauer, so scheinen sie für eine Trennung des Buches in zwei Theile von verschiedenen Verfassern keineswegs zureichend. Die verschiedenartige Darstellung, auf die Houbigant aufmerksam macht und namentlich Eichhorn großes Gewicht legt, hat in der Verschiedenheit des Gegenstandes ihren genügenden Erklärungsgrund, sofern die ersten neun Kapitel eine Ermahnung zur Weisheit enthalten und ihre Segnungen hervorheben, im Nachfolgenden aber das Hervortreten der Weisheit in der israelitischen Geschichte beschrieben wird. Hier kann dann weder der Umstand befremden, daß gerade das Verhältniß Israels zu Aegypten näher besprochen wird, da es ja, von Anderem abgesehen, schlagende Thatsachen für die Zwecke des Verfassers darbot, noch das lange Verweilen bei der Sache auffallen, weil sie ja für jeden Theokraten die wichtigste und erfreulichste war, und daher auch eine weitläufige Beschreibung derselben gewiß keinem Zeit- und Religionsgenossen des Verfassers so überspannt, schwülstig, ermüdend und übersättigend vorkam, wie etwa einem Kritiker nach modernem Geschmacke. Sodann daß vom zehnten Kapitel an der Redende nicht mehr ausdrücklich als Salomo bezeichnet wird, und überhaupt nicht mehr so bestimmt wie früher als solcher hervortritt, kann nichts für verschiedene Verfasser beweisen; denn Salomo wird nur im neunten Kapitel ausdrücklich als der Redende bezeichnet,

(1) Einleitung in die apokr. S. 142—148.
(2) Einleitung. V. 2261.

und das Vorherige ließe sich eben so gut wie das Nachherige als Rede eines Andern auffassen. Der Eifer aber gegen den Götzendienst kann unmöglich für zwei Verfasser etwas beweisen, denn das Buch will offenbar Salomo den weisen, theokratischen König Israel's sprechen lassen, nicht den bereits thöricht und abtrünnig gewordenen, und es können daher Warnungen vor dem Götzendienste aus seinem Munde um so weniger befremden, oder gar als unschicklich erscheinen, als ja Salomo in den frühern Jahren seiner Regierung wirklich ein eifriger Jehovaverehrer war. Die Ungleichheit der Ideen betreffend, hebt Eichhorn besonders hervor, daß im ersten Theile Atheismus, im zweiten Abgötterei Quelle aller Laster sei, daß in jenem Tugend, in diesem intuitive Kenntniß von der Größe Jehova's Grund der Unsterblichkeit sei, und daß jener fast ganz frei, dieser dagegen ganz voll sei von "Aeußerungen im engherzigen Judengeist", wohin namentlich gehöre, daß "die Strafe der Feinde Israels als eine Verbannung von Gottes Vorsehung" vorgestellt werde (1). Allein eine wesentliche Verschiedenheit der Ideen findet hier bloß scheinbar Statt. Abgötterei und Atheismus sind in ungefähr gleicher Weise Abfall von der Weisheit, und stehen auch hinsichtlich ihrer Folgen einander ziemlich gleich, und konnten daher auch mit gleichem Recht als Quelle aller Laster bezeichnet werden. Sodann die Kenntniß Gottes ist im Buche der Weisheit durchweg eine praktische, nicht eine bloß intuitive (auch in der Stelle XV. 3., die Eichhorn für sich anführt), und insofern einerlei mit Tugend. Endlich von engherzigem Judengeiste findet sich selbst in der Hauptstelle, die man hiefür anführt (XVII. 2.), nichts; dieselbe sagt bloß mit andern Worten ungefähr das nämliche, was manche Aussprüche der Propheten über die götzendienerischen Dränger Israel's. Dagegen wird auch in diesem Theile die unumschränkte Liebe Gottes gegen Alle (XI. 23.—XII. 1.), die Menschenwürde überhaupt (XII. 8.) und die Pflicht der Menschenliebe (XII. 19. 22.) so nachdrücklich hervorgehoben (2), daß von jüdischer Engherzigkeit des Verfassers keine Rede sein kann. Daß endlich der abgerissene Schluß des Buches nicht für Eichhorn's Ansicht spreche, wird sich nachher zeigen.

(1) Einleitung in die apokr. S. 145 f.

(2) Vergl. Grimm, Commentar über das Buch der Weisheit. Leipzig 1837. S. XXVII.

Erscheint aber demnach die Annahme zweier verschiedener Verfasser für das Buch der Weisheit um der vorgebrachten Gründe willen als unstatthaft, so noch mehr, wenn man die gemachten Trennungsversuche näher ansieht. Die Houbigant'sche Trennung reißt offenbar Zusammengehöriges auseinander. Denn das zehnte Kapitel, mit αὕτη beginnend, welches sich auf die noch im neunten Kapitel genannte σοφία bezieht, steht eben dadurch mit diesem Kapitel im engsten Zusammenhange. Ueberdieß enthält der Schluß des neunten Kapitels (IX. 18.), wie man schon öfters bemerkt hat, einen allgemeinen Satz, der „gleichsam das Thema zu allem Folgenden bildet, und zugleich durch καὶ ἕτως auf das unmittelbar Vorhergehende zurückweist" (1), so daß hier in allweg Zusammenhang ist und jede Trennung als gewaltsam erscheint. Nicht minder gewaltsam erscheint auch die Eichhorn'sche Trennung, wie schon Bertholdt gezeigt hat, indem er gegen Eichhorn richtig bemerkte, daß XI. 1. „eine generelle Vorbemerkung sei, auf welche die speciellen Geschichtsangaben eben so folgen, wie man sie erwarten müsse", und daß das Zeitwort διώδευσαν XI. 2. offenbar die δίκαιοι X. 20. zum Subjecte habe (2), und mithin das von Eichhorn Getrennte im engsten Zusammenhang mit einander stehe. Aber auch die Bertholdt'sche Trennung selbst ist eben so unstatthaft, wie die beiden vorigen. Denn das dreizehnte Kapitel hängt mit dem Ende des zwölften, wodurch es vorbereitet und eingeleitet wird, auf's Engste zusammen, und weist auch sprachlich mit γάρ auf dasselbe zurück. Und dazu kommt noch, daß auch XVI. 1 ff. mit XI. 5. 15. 16. in der engsten Wechselbeziehung steht und nur historisch ausführt, was dort allgemein ausgesprochen und kurz angedeutet wird (3).

II. Wo möglich noch unglücklicher sind die Versuche Bretschneider's und Engelbreth's, das Buch in drei oder vier besondere Theile von verschiedenen Verfassern zu zerlegen. Bretschneider meint, Kap. I—VI. 8. sei nur ein Fragment von einem größeren Werke, welches ein palästinensischer Jude in hebräischer Sprache geschrieben habe, um den Bemühungen des Antiochus Epiphanes zur Unterdrückung der jüdischen Religion entgegen zu

(1) Ebend. S. XXIII.
(2) Einleitung. V. 2259.
(3) Vergl. Grimm, Commentar S. XXVIII.

arbeiten. Das Folgende bis zum Ende des zehnten Kapitels rühre von einem alexandrinischen Juden zur Zeit Christi her, welcher schon dem König Salomo griechische Philosophie zuschreiben und damit die hebräische Nation als diejenige bezeichnen wolle, welche am frühesten „im Besitze aller Philosophie und Wissenschaft“ gewesen sei. Der Abschnitt vom zwölften bis zum neunzehnten Kapitel habe einen ziemlich ungebildeten „und von sehr krassen jüdischen Begriffen erfüllten Verfasser“, der ebenfalls zur Zeit Christi gelebt und in dem fraglichen Abschnitte „moralische Betrachtungen über die Strafen der Abgötterei und die Segnungen der Verehrung des wahren Gottes“ angestellt habe. Das eilfte Kapitel endlich sei von dem Sammler dieser drei Theile, als Vermittlung zwischen dem zweiten und dritten eingeschoben worden (1).

Die Hauptgründe, auf welche Bretschneider diese Ansicht zu stützen suchte, sind: a) daß im ersten Theile Salomo nicht redend eingeführt werde, wohl aber im zweiten; b) daß der erste Theil nicht für Salomo, nicht einmal für sein Zeitalter passe, wohl aber der zweite; c) daß im ersten Theile von wirklichen Herrschern, im zweiten nur von einem Herrschen im uneigentlichen Sinne, als dem höheren Leben jenseits des Grabes, die Rede sei (VI. 20. 21.); d) daß im ersten Theile immer die δικαιοσύνη und εὐσέβεια, im zweiten dagegen die σοφία empfohlen werde; e) daß im ersten Theile keine Spuren platonischer Philosophie sich finden, wohl aber im zweiten; endlich f) daß beide Theile sich durch Darstellung und Schreibart von einander unterscheiden (2). Engelbreth ist im Ganzen mit Bretschneider einverstanden, und weicht nur darin von ihm ab, daß er den ersten Theil nicht wie jener bloß für das Fragment eines größeren Werkes, sondern für ein vollständiges Ganzes ansieht; ferner daß er den zweiten Theil nicht mit VI. 8., sondern mit καὶ ἐρημώσει κτλ. V. 23. beginnen, oder vielmehr V. 23 b. — VI. 7. durch den späteren Sammler hinzukommen läßt, und endlich daß er zu Gunsten seiner Ansicht noch besonders darauf Gewicht legt, daß die Weisheit in den ersten fünf Kapiteln nicht anders als in den Büchern Hiob, Sprüchwörter und Sirach, in dem folgenden

(1) Bretschneider, Dogmatik der Apokryphen. S. 54 f. — Grimm, Commentar. S. XXIX.

(2) Grimm, ebend. S. XXIX—XXXII.

Theile aber als ein selbstständiges, persönliches Wesen erscheine (1).

Wie leicht einzusehen, wird hier die Houbigant'sche oder Eichhorn'sche Ansicht als eine ausgemachte Sache betrachtet und nur noch die Abtheilung der ersten zehn oder eilf Kapitel in zwei Abschnitte von verschiedenen Verfassern zu rechtfertigen gesucht.

Die Rechtfertigungsgründe aber scheinen äußerst ungenügend. Der erste beweist schon darum nichts, weil Salomo nur im neunten Kapitel ausdrücklich als redend eingeführt wird, und daher aus jenem Grunde nur eben dieses, nicht aber VI. 8.—X. oder V. 23 b. — X. als besonderer Abschnitt von einem eigenen Verfasser bezeichnet werden dürfte. Der zweite Grund wäre nicht beweisend, wenn er auch auf richtiger Beobachtung ruhte, weil der spätere Verfasser die salomonischen Zeitverhältnisse leichtlich auch nur zuweilen konnte berücksichtigen wollen. Die Beobachtung ist aber nicht richtig. Bretschneider beweist dieß selbst, wenn er beim zweiten Theile, um ihn der salomonischen Zeit angemessen zu finden, von jenen Stellen absehen will, die placita philosophiæ serioris enthalten (2). Wäre es aber hier erlaubt, von jenen Stellen abzusehen, die eine spätere Zeit verrathen, so wäre es auch beim ersten Theile erlaubt, und dann stünden in der fraglichen Hinsicht wieder beide einander gleich. Aehnliches gilt vom dritten Grunde. Denn einerseits ist es offenbar nichts Unmögliches, daß wer von wirklichen Herrschern redet, auch vom Herrschen im uneigentlichen Sinne rede und das höhere Leben nach dem Tode darunter verstehe; andererseits ist auch hier die Beobachtung unrichtig, weil im zweiten Theile so gut wie im ersten auch von wirklichen irdischen Herrschern die Rede ist, z. B. VI. 9. 21. 24. VII. 5. VIII. 15. IX. 7. Der vierte Grund beruht zunächst auf der Voraussetzung, daß δικαιοσύνη und εὐσέβεια im ersten Theile von σοφία im zweiten wesentlich verschieden seien. Diese Voraussetzung ist aber unrichtig; jene sind mit dieser vielmehr wesentlich eins, und sind nur die σοφία nach ihrer praktischen Seite, nach welcher sie

(1) Engelbreth, librum, sapientia Salomonis vulgo inscriptum, interpretandi specimina I. et II., capita quinque priora complectentia. Hafniæ 1816. pagg. 4. 5. 9 sqq.

(2) Cf. Bauermeister, Commentarius in Sapientiam Salomonis, librum vet. Test. apocryphum. Gotting. 1828. p. 11.

überhaupt im Buche der Weisheit vorherrschend aufgefaßt wird, so daß die Empfehlung der δικαιοσύνη und εὐσέβεια im Grunde dasselbe ist, was die Empfehlung der σοφία. Ueberdieß wird auch im ersten Theile die σοφία ausdrücklich empfohlen, so gut als im zweiten (I. 4. 6. III. 11.). Den fünften Grund können wir zwar nicht mit Bauermeister und Grimm damit abweisen, daß wir auch im ersten Theile Spuren platonischer Philosophie aufzeigen (1), wohl aber damit, daß wir das Mangeln von solchen auch im zweiten Theile, wie überhaupt im Buche der Weisheit, behaupten. Der Beweis dafür liegt in dem, was bereits über das Verhältniß unseres Buches zum jüdischen Alexandrinismus gesagt worden ist. Eben dadurch erledigt sich auch die Behauptung Engelbreth's, daß die Weisheit nur im zweiten Theile als selbstständige Substanz und persönliches Wesen erscheine, was, wie wir gesehen, auf unrichtiger Deutung einzelner Stellen beruht. Gesetzt jedoch, die Angabe wäre richtig, so könnten wir die Folgerung auf verschiedene Verfasser noch keineswegs zugeben, weil der nämliche Verfasser nicht immer in gleicher Weise von der Weisheit reden müßte. Die Verschiedenheit in Sprache und Darstellung endlich ist durchaus nicht so groß, als Bretschneider meinen lassen will, und keineswegs von der Art, daß sie verschiedene Verfasser zu postuliren nöthigte. Was Bretschneider über die Verschiedenheit beider Theile in Absicht auf tropische Ausdrücke, feine Redekunst, poetischen Parallelismus, Verbindung der Sätze durch Partikeln gesagt hat, hat er auch nicht annähernd zu beweisen gewußt, vielmehr stehen beide Theile in diesen Beziehungen sich so ziemlich gleich (2). Die wirklich vorhandene Verschiedenheit aber in der Darstellung erklärt sich genügend aus der Verschiedenheit der Gegenstände, die in beiden Theilen zur Sprache kommen (3).

III. Läßt sich aber demnach das Buch der Weisheit nicht von zwei oder drei Verfassern herleiten, so noch weit weniger von einer unbestimmt größeren Anzahl, wie Nachtigal es versucht hat. Er theilt nämlich, gleich Houbigant u. A., das Buch zunächst

(1) Bauermeister, Commentarius etc. p. 15 sqq. — Grimm, Commentar ꝛc. S. XXXI.

(2) Bauermeister l. c. pagg. 20. 21.

(3) Vergl. Grimm, Commentar ꝛc. S. XXXII f.

in zwei Theile ab (Kapp. I—IX., Kapp. X—XIX.), läßt aber dann jeden Theil wieder aus drei Abtheilungen bestehen, und findet in jeder Abtheilung Vorträge aus einer Sitzung jener Weisenversammlungen, welche in späterer Zeit an die Stelle der alten Prophetenschulen getreten sein sollen. Aus Vorträgen, die in drei Sitzungen einer solchen Weisenversammlung gehalten wurden, läßt er den ersten Theil, und aus Vorträgen dreier Sitzungen einer andern, etwas späteren Weisenversammlung den zweiten Theil entstanden sein. Die einzelnen Abtheilungen, die solche Sitzungen darstellen, enthalten dann wieder mehrere besondere Vorträge; die erste Abtheilung des ersten Theils (I. 1.—V. 23a.) enthält deren sechs, die zweite (V. 23b. — VI. 21.) drei, die dritte (VI. 23.—IX. 18.) fünf; im zweiten Theile enthält die erste Abtheilung (X. 1.—XII. 27.) zwanzig, die zweite (XIII. 1.—XV. 13.) achtzehn, die dritte (XV. 14.—XIX. 21.) sieben und zwanzig besondere Vorträge oder Bruchstücke von Vorträgen, so daß für das ganze Buch im Grunde nicht weniger als neun und siebenzig verschiedene Urheber anzuerkennen wären (1). Nach dem Bisherigen wird es kaum mehr nöthig sein, diese Ansicht noch näher zu beleuchten und ihre Unhaltbarkeit nachzuweisen. Schon die ehmalige Existenz solcher Weisenversammlungen, welche die Prophetenschulen ersetzt hätten, läßt sich nicht einmal historisch wahrscheinlich machen, und die talmudistischen Stellen, welche Nachtigal selbst zum Beweise ihrer ehmaligen Existenz aus Lightfoot's Horæ Hebraicæ et talmudicæ zusammengelesen hat, beweisen bloß, daß die jüdischen Gelehrten und ihre Schüler zuweilen auch Versammlungen gehalten haben, keineswegs aber, daß diese Versammlungen an die Stelle der alten Prophetenschulen getreten, oder ihnen auch nur irgend ähnlich gewesen und in denselben Vorträge gehalten worden seien nach Art der einzelnen Abschnitte im Buch der Weisheit. Wir glauben daher, da schon Rohde die Grundlosigkeit dieser Hypothese in's Licht gesetzt hat (2), einfach auf ihn verweisen zu dürfen.

IV. Während sonach die Gründe für verschiedene Verfasser

(1) Das Buch der Weisheit. Als Gegenstück der Koheleth ꝛc. Halle 1799. S. 3. 4. 79. 126.

(2) Rohde, de veterum poetarum sapientia gnomica etc. Havniæ, 1800. p. 240—246.

unhaltbar sind, spricht für einen Verfasser schon der §. 35. kurz dargelegte Inhalt des Buches, wonach die einzelnen Theile nicht etwa heterogener Art sind und einander ausschließen, sondern vielmehr sehr gut zusammenpassen und ein wohlgeordnetes, einheitliches Ganzes bilden. Sodann kommen die unser Buch auszeichnenden zusammengesetzten Haupt- und Beiwörter, die Assonanzen und Wortspiele u. dergl., in allen Theilen desselben vor; und mit Recht bemerkt Grimm: „Wo nicht die Verschiedenheit des zu behandelnden Stoffes eine Verschiedenheit in Darstellung und Sprache mit sich bringt, da findet man durchgängige Gleichheit derselben“ (1). Endlich finden sich gar viele einzelne Wörter und Lieblingsausdrücke des Verfassers gleichmäßig in allen Theilen des Buches wieder (2).

§. 38. Integrität.

Manche Gelehrten, namentlich solche, die gegen die Einheit des Buches Bedenklichkeiten erhoben haben, sind auch der Meinung gewesen, daß dasselbe nicht in seiner ursprünglichen Unversehrtheit, sondern entweder am Anfang oder am Ende unvollständig, oder durch spätere Interpolationen erweitert, auf uns gekommen sei.

I. Ersterer Ansicht war Houbigant und glaubte, das Buch sei entweder nur ein Fragment eines größeren Werkes, oder es fehle wenigstens der Anfang, der eine ähnliche Ueberschrift gehabt haben müsse, wie die Sprüchwörter oder der Prediger Salomo's. Zur Begründung dieser Meinung bemerkt er, daß das Buch wichtige Prophetien enthalte und daher, da keine prophetische Schrift des alten Bundes anonym auf uns gekommen sei, gewiß auch es keine Ausnahme gemacht, sondern in einer Ueberschrift seinen Verfasser genannt haben werde (3). Es bedarf kaum der Bemerkung, daß dieser Grund höchst unbedeutend ist. Wir wollen nicht an die Sprüche Sirach's erinnern, die ebenfalls in keiner Ueberschrift den Verfasser nennen, weil man in Abrede stellen könnte, daß Weissagungen in denselben vorkommen, obwohl ältere Ausleger, denen Houbigant schwerlich widersprechen würde,

(1) Grimm, Commentar ꝛc. S. XXXIV.
(2) Grimm, ebend. S. XXXIV f.
(3) Notæ criticæ etc. p. CCXVI.

solche darin gefunden (1). Aber gleich der zweite Psalm enthält so gut eine Weissagung als irgend eine prophetische Schrift, und doch nennt keine Ueberschrift den Verfasser.

II. Am Ende halten das Buch Grotius, Calmet und Eichhorn für unvollständig. Wie aber Grotius sich die Sache gedacht habe, läßt sich nicht näher angeben, denn er macht nur am Schlusse seiner Annotationes zum Buche der Weisheit die Bemerkung: „Videtur hic liber esse κόλοβος (fine defectus)“ (2), ohne sich irgend genauer darüber auszusprechen oder einen Grund für seine Ansicht vorzubringen. Letzteres scheint Calmet zwar thun zu wollen, thut es aber im Grunde doch nicht, wenn er bemerkt: Finis operis deesse videtur, sive quod ab authore ad calcem deductum non sit, sive quod absolutum ab ipso, mutilum ad posteros pervenerit. Neque enim incepta et ad calcem usque libri deducta oratio suo termino clauditur, cum claudendam esse consilium authoris exigeret (3). Eichhorn dagegen trägt zwar seine Ansicht ausführlicher vor, aber er bewegt sich in einer Art von Cirkel. Er führt nämlich den abgebrochenen Schluß des Buches unter seinen vier Gründen für zwei verschiedene Verfasser an, und sucht dann aus der Voraussetzung, daß das Buch von zwei Verfassern herrühre, jenen Schluß begreiflich zu machen, ohne irgend nachzuweisen, daß am Ende des Buches wirkliche und nicht bloß scheinbare Abgebrochenheit Statt finde und worin sie bestehe. Wir müssen daher diese Ansicht als eine schlechthin unbegründete ansehen (4).

Aehnlicher, jedoch nicht gleicher Meinung sind Hasse und Heidenreich (5). Sie halten nämlich das Buch nicht so fast für unvollständig, als vielmehr für unvollendet, so daß streng genommen die Integrität durch sie nicht geläugnet wird. Der Verfasser, meint Hasse, „habe selbst nicht weiter gearbeitet. Er sahe, daß sein Plan zu ungeheuer, sein Unternehmen zu groß, und die Materie schon zu erschöpft sey, als daß er alles seinem Versprechen

(1) Goldhagen, introductio. II. 343 sq.

(2) Annotationes in Vetus Testamentum emendatius edidit etc. G. J. L. Vogel. Halæ 1775. III. 63.

(3) Commentar. literal. in V. T. VII. 204 sq.

(4) Einleitung in die apokr. S. 147 f.

(5) Hasse, Salomo's Weisheit, neu übersetzt ꝛc. Jena 1785. S. 265—267. — Heidenreich, in Tschirner's Memorabilien. Bd. V. St. 2. S. 41. 43.

gemäß ausführen konnte. Er legt daher ermüdet — — den Griffel nieder und tritt mit einem Gedanken, der alles übrige zusammenfaßt und gar wohl der Schluß auch eines unvollkommenen Buches sein kann, ab" (1). Die letztere Bemerkung ist jedenfalls in so weit richtig, als durch sie Eichhorn's Ansicht als unnöthig und unbefugt abgewiesen wird. Wenn der Verf. das Walten der Weisheit in der israelitischen Geschichte nachweisen wollte, so läßt sich gewiß nicht sagen, er habe durch das, was er gethan, seinen Zweck nicht erreicht; hatte er ihn aber erreicht, wozu dann noch weitere historische Nachweisungen von ihm fordern oder erwarten? Nachdem deren genug gegeben waren, war es Zeit, das Werk zu schließen. Der Schluß aber könnte gewiß nicht passender sein, als er wirklich ist, indem er durch eine Lobpreisung der göttlichen Güte, die sich zu allen Zeiten und an allen Orten an seinem Volke bewährt habe, die Andeutung giebt, daß weitere historische Nachweisungen nur dasselbe Ergebniß liefern würden, wie die bereits gegebenen, und somit für seinen Zweck überflüssig seien. Daraus ergiebt sich aber von selbst, daß das Buch nicht als ein unvollendetes Werk zu betrachten ist und nicht Ermattung des Verfassers unter der Last seiner Arbeit den Schluß herbeigeführt hat, und von einem "Versprechen", mehr zu leisten, findet sich ohnehin im ganzen Buche keine Silbe.

III. Spätere Interpolationen und zwar durch einen Christen will Hugo Grotius mehrere in dem Buche entdeckt haben. Er macht dieselben zwar nicht ausdrücklich namhaft, kann aber wohl nur diejenigen Stellen meinen, die mit einigen neutestamentlichen nach Ausdruck und Sinn große Aehnlichkeit haben, und die er selbst durch Hinweisung auf neutestamentliche Stellen zu erläutern sucht. Es sind dann die Stellen, die vom Gerechten eben so wie das Neue Testament vom Messias sagen, daß er Kenntniß Gottes besitze und παῖς θεοῦ sei (**II.** 13. Matth. **XXVII.** 43. Joh. **XIX.** 7.), und die seine Verfolger gerade so über ihn spotten lassen, wie nach dem Neuen Testament die Kreuziger des Heilandes über Diesen spotten (**II.** 17. Matth. **XXVII.** 40.); sodann die Stellen, wo die Seligkeit des künftigen Lebens, übereinstimmend mit dem Neuen Testament, als ein Glänzen und Leuchten (**III.** 6. Matth. **XIII.** 43.) und als ein Herrschen und Weltrichten

(1) Salomo's Weisheit ꝛc. S. 266 f.

(III. 8. V. 15. Matth. XIX. 28. Offenb. II. 26.) bezeichnet wird. Allein von Kenntniß Gottes ist in den prophetischen Schriften des alten Bundes öfters die Rede als von einer Sache, die jedem wahren Mitgliede des auserwählten Volkes eigen sei, und παῖς θεοῦ ist nur die Uebersetzung des עֶבֶד יְהוָה, was der Verfasser schon im Jesaja (LII. 13. LIII. 11.) vom Messias gebraucht finden und daher, ohne das Neue Testament zu kennen, vom Gerechten überhaupt oder vom Messias insbesondere gebrauchen konnte. Was endlich III. 6. 8. vom künftigen Schicksal der Gerechten gesagt wird, ist aus Dan. VII. 18 ff. XII. 1. 2. entlehnt, und die Annahme einer Interpolation aus dem Neuen Testament hier um so unbegründeter, als die parallelisirten Stellen kaum den Hauptgedanken nach übereinstimmen, im einzelnen Ausdrucke aber gar sehr von einander abweichen. Die Behauptung von Interpolationen ist also hier ein grundloses Vorgeben. Mit weit mehr Recht haben andere Gelehrten derartige Stellen im Neuen Testament als Reminiscenzen und Entlehnungen aus dem Buche der Weisheit angesehen (1).

§. 39. Ursprache.

So wenig das Buch der Weisheit sich bei seiner ziemlich rein griechischen Schreibart als Uebersetzung eines hebräischen oder aramäischen Originals charakterisirt, so ist doch in alter und neuer Zeit öfters die Ansicht ausgesprochen worden, daß es ursprünglich nicht griechisch, sondern hebräisch oder chaldäisch oder syrisch geschrieben worden sei.

Das Letztere ist jedoch nur eine Vermuthung des Rabbi Asarja (nach der gewöhnlichen Deutung seiner Worte), die sich an die Versicherung des Moses Nachmanides anschließt, daß er das Buch der Weisheit in chaldäischer Sprache gesehen habe, und kann daher hier keine weitere Rücksicht verdienen (2).

---

(1) Cf. Huet. Demonstrat. evangel. p. 252. — Rohde, de veterum poetarum sapientia gnomica. p. 239.

(2) Sie verdient um so weniger Berücksichtigung, als Asarja selbst keine nähere Begründung derselben versucht und nicht einmal großes Gewicht auf sie legt, sondern den aramäischen Text, von dem er redet, auch für eine Uebersetzung zu halten geneigt ist. Er sagt: וספר חכמתא רבתא דשלמה הנקרא ספר החכמה שעליו אמר הרמב"ן בהקדמתו לפרוש התורה ראיתי הספר המתורגם וכו' אשר כל דבריו החם

Etwas näher hat man die Ansicht von einem chaldäischen Urtext des Buches zu begründen gesucht und dabei zunächst auf eben jene Versicherung des Nachmanides Gewicht gelegt, und noch mehr darauf, daß die syrische Uebersetzung von dem griechischen Texte in solcher Weise abweiche, daß man auf ein chaldäisches Original für beide Texte geführt werde, und aus einem solchen jedenfalls die Differenzen am Leichtesten erklären könne. Allein das Erstere beruht auf einem Mißverständniß, denn Nachmanides giebt das chaldäische Buch der Weisheit, welches er gesehen, nicht etwa für den Urtext, sondern geradezu für eine Uebersetzung aus, wenn er sagt: "Ich habe das Buch in chaldäischer Uebersetzung gesehen, welches genannt wird die große Weisheit Salomo's," und damit erscheint die Berufung auf ihn als eine unbefugte. Die Verschiedenheiten aber zwischen dem syrischen und griechischen Texte, welche Faber besonders urgirt, lassen sich, wie Grimm richtig bemerkt hat, "eben so gut aus der Ungeschicktheit des Uebersetzers, oder aus der Freiheit, deren er sich bediente, erklären" (1).

Es bleibt somit nur noch die Frage übrig, ob nicht etwa die hebräische Sprache die Ursprache des Buches der Weisheit sei.

המצאם בפי ממנו קרוב הוא אצלי אם לא נעתק שחובר מאת המלך שלמה בלשון ארמי לשלחו אל איזה מלך אשר בקצה המזרח (cf. de Voisin, observat. in procem. Pugionis fidei, ed. Karpz. p. 127.). Aus diesen Worten geht sogar ziemlich deutlich hervor, daß man dem R. Asarja mit Unrecht die Vermuthung zuschreibt (z. B. Bertholdt, Einleitung. V. 2282. — de Wette, Einleitung. S. 432.), daß das Buch der Weisheit von Salomo syrisch geschrieben worden sei. Denn Asarja redet hier offenbar von derselben Sprache, wie Nachmanides, obwohl er das Wort ארמי gebraucht, weil er sich ja auf ihn beruft. Daß aber Nachmanides nicht von einem syrischen, und noch weniger von einem hebräischen, wie Eichhorn (Einleitung in die apokr. S. 194.), Jahn (Einleitung. II. 944.) und Bertholdt (Einleitung. V. 2281.) vorgeben, sondern nur von einem chaldäischen Buche der Weisheit rede, erhellt schon aus dem Ausdrucke מהורגם, der, so ohne alle nähere Bestimmung gebraucht, nur an eine chaldäische Uebersetzung denken läßt, und nicht weniger auch aus der ausdrücklich angeführten chaldäischen Ueberschrift jenes Buches. Wenn wir daher die Worte Asarja's richtig verstehen, so ist die Meinung, daß das Buch der Weisheit ursprünglich syrisch geschrieben worden sei, nie aufgestellt worden.

(1) Vgl. Grimm, Commentar über das Buch der Weisheit. S. XXXIX.

Hierauf eine bejahende Antwort zu geben, sind zunächst diejenigen genöthigt, welche, wie auch noch Huetius, in Uebereinstimmung mit den älteren Kirchenvätern, den Salomo selbst für den Verfasser halten, weil sich nicht annehmen läßt, daß Salomo das Buch in einer andern als der hebräischen Sprache geschrieben haben würde. Aber auch andere, die das Buch nicht dem Salomo zuschreiben, lassen dasselbe doch bald durchaus (1), bald theilweise (2) in hebräischer Sprache geschrieben sein. Als Beweisgründe aber für ein hebräisches Original hat schon Huetius die vielen Hebraismen des griechischen Textes namhaft gemacht, und daß derselbe auch in formeller Beziehung an die poetischen Bücher des hebräischen Kanons sich sehr eng anschließe (3). Später wurde von Nachtigal (4), Bretschneider und Engelbreth (5) sogar der Versuch gemacht, in dem griechischen Texte neben zahlreichen Hebraismen auch noch Stellen nachzuweisen, die als fehlerhafte Uebersetzungen eines hebräischen Textes sich ausweisen. Wenn man nun gleich die Bemerkungen des Huetius nicht für hinreichende Beweise ansehen kann, so bleibt es doch immerhin sehr beachtenswerth, daß das Buch durch seine ganze Ausdrucks- und Darstellungsweise, namentlich durch Parallelismus und numerösen Rhythmus sich an die poetischen Bücher des alten Bundes anschließt und manche Stellen enthält, die sich nur unter Berücksichtigung und Zugrundlegung des hebräischen Sprachgebrauchs richtig verstehen lassen. Was man von Uebersetzungsfehlern gesagt hat, ist allerdings dem größten Theile nach problematisch

---

(1) „Est hoc opus Hebræi hominis, complectens hortamenta ad sapientiam, qualia Salomon, Rex sapientissimus, dictare potuisset — — Eum librum nactus Christianus aliquis Græce non indoctus in Græcum vertit, libero nec ineleganti dicendi genere, et Christiana quædam commodis locis addidit.“ Grotii annotationes etc. ed. Vogel. III. 27.

(2) Vergl. Grimm a. a. O. S. XXXVIII.

(3) „Ex Ebraico archetypo vel conversum esse vel collectum pluribus indiciis deprehenditur: nam et in eo Ebraismi occurrunt, et carmine adstrictum fuisse, perinde ut reliquos Salomonis libros, et Jobum et Psalmos, nonulli e Veteribus memoriæ prodiderunt.“ Demonstr. evang. p. 250.

(4) Das Buch der Weisheit. Als Gegenstück der Koheleth ꝛc. S. 24 ff. — Bruchstücke aus einer Einleitung in das Buch der Weisheit, in Henke's neuem Magazin. Bd. II. St. 1. S. 80—84.

(5) Vergl. Grimm, a. a. O. S. XXXVIII.

oder völlig unhaltbar, und was dagegen von Bauermeister und Grimm bemerkt wurde, meistens gegründet (1). Deßungeachtet gesteht aber Grimm selbst, daß bei dem schwierigen ὡς νεότητι II. 6. durch die Annahme der Verwechslung von בְּזֹעַר mit כְּזֹעַר Alles aufgeklärt würde, und was Bertholdt gegen Nachtigal's Meinung, daß XVI. 9. עֶרֶב mit אַרְבֶּה verwechselt sei, bemerkt (2), ist mehr ein Ausweichen als Widerlegen; auch Grimm's Bemerkung, daß „Pseudosalomo zum Behufe seiner Beweisführung übertreibe", ist nicht sehr befriedigend; die Heuschrecken in Aegypten giftige Bisse versetzen lassen, ist doch etwas mehr als bloße Uebertreibung.

Während aber Derartiges auf ein hebräisches Original hindeutet, sprechen andererseits so viele und bedeutende Gründe für die Ursprünglichkeit des griechischen Textes, daß wir denselben unmöglich geradezu als Uebersetzung eines hebräischen ansehen können. Schon die Schreibart überhaupt ist viel besser, als es bei einer auch etwas freien Uebersetzung eines hebräischen Textes zu erwarten wäre. Das Buch hat eine Menge ganz rein griechischer Redensarten, die sich aus einem hebräischen Texte nicht herleiten lassen, und von einem Uebersetzer, wenigstens nicht in solcher Anzahl, wie es in dem Buche geschieht, wären gebraucht worden. Beispiele sind: *ἀγῶνα νικᾷν* (IV. 2.), *ἀγῶνα βραβεύειν* (X. 12.), *ἀδελφοκτόνοις συναπώλετο θυμοῖς* (X. 3.), *φείδεσθαί τινος* (I. 11.), *συνθήκην τιθέναι πρός τινα* (I. 16.), *ἀπολαύειν τῶν ὄντων ἀγαθῶν* (II. 6.). Dazu kommen äußerst viele zusammengesetzte Haupt- und Beiwörter, für die man einen entsprechenden Ausdruck im Hebräischen vergeblich suchen würde, z. B. *ἀδελφόκτονος* (X. 3.), *νηπιόκτονος* (XI. 7.), *τεκνοφόνος* (XIV. 23.), *ὀλιγοχρόνιος* (IX. 5.), *κακότεχνος* (I. 4. XV. 4.), *πετροβόλος* (V. 22.), *γηγενής* (VII. 1.), *ὁμοιοπαθής* (VII. 3.), *ἀνεξικακία* (II. 19.), *εἰδέχθεια* (XVI. 3.). Sodann finden sich in dem Buche so viele Paronomasien, Assonanzen, Wortspiele und Oxymora, als von dem Uebersetzer eines hebräischen Urtextes nicht wohl herrühren könnten, wie z. B.: *παροδεύσω — συνοδεύσω* (VI. 22 f.), *ἀδόλως — ἀφθόνως*

(1) Bauermeister, comment. in Sap. Salom. p. 21 sqq. — Grimm, a. a. O. S. XXXIX f.

(2) Einleitung. V. 2281.

(VII. 13.), ἕς — ὁρᾶς (I. 10.), ποθῆσιν ἀπελθῆσαν (IV. 2.), ὁσίως τὰ ὅσια ὁσιωθήσονται (VI. 10.), νοσέσης — ἐνόσεν (XVII. 8.), προσδοσία — προσδοκία (XVII. 12 f.), δυνατοί — δυνατῶς (VI. 6.), ἄδικα — δίκη (I. 8.), ἀτραπὸν τρόπιος (V. 10.), τηκτὸν εὔτηκτον (XIX. 21.) (1). Es läßt sich hier, wie Grimm richtig bemerkt, eben so wenig annehmen, daß „alle diese Eigenheiten dem angeblichen Uebersetzer unbewußt entfallen wären", als daß er durch dieselben überall „Eigenheiten des semitischen Urtextes nachgebildet hätte." Endlich spricht noch für ein griechisches Original der große, zuweilen an Ueberladung grenzende Wortreichthum und die Beschaffenheit mancher Abschnitte des Buches, die „ganz deutlich das Gepräge an sich tragen, daß sie gleich griechisch gedacht" worden seien (II. 1—6. VII. 22—26.) (2). Dagegen möchten wir auf jene Stellen, wo sich Benützung der alexandrinischen Uebersetzung verräth, zu Gunsten eines griechischen Originals kein so großes Gewicht legen, wie Grimm, weil die Uebereinstimmung mit den LXX auch von einem Uebersetzer sich herschreiben könnte.

Können wir aber demnach das Buch nicht als Uebersetzung eines hebräischen oder chaldäischen Textes ansehen, und andererseits doch auch jene Erscheinungen nicht wegläugnen, welche wenigstens an manchen Stellen auf einen Zusammenhang mit einem solchen hinweisen, so wird nichts anderes übrig bleiben, als zu der schon von älteren Auslegern aufgestellten Ansicht zurückzukehren, daß das Buch zwar salomonische Lehren und Sprüche enthalte, aber von einem späteren Israeliten in griechischer Sprache selbstständig niedergeschrieben sei, so jedoch, daß sich derselbe zuweilen nach einer bestimmten (hebräischen oder auf Hebräischem ruhenden) Vorlage richtete.

§. 40. Verfasser.

Ueber den Verfasser des Buches der Weisheit sind seit den ältesten Zeiten verschiedene Vermuthungen und Ansichten aufgestellt worden.

I. In der alten Kirche galt meistens Salomo selbst als Ver-

(1) Vergl. Hasse, die Weisheit Salomo's. S. 196 ff. — Grimm, Commentar. S. XL.

(2) Vergl. Grimm, Comment. XL f.

fasser, was ohne Zweifel theils in der Ueberschrift des griechischen Textes, theils darin seinen Grund hatte, daß Salomo IX. 8. ausdrücklich redend eingeführt wird, welches Letztere wahrscheinlich auch die Veranlassung zu jener Ueberschrift gegeben hat. Die Auctorität des Alterthums hatte sofort die Folge, daß auch noch manche Gelehrten in späterer und neuerer Zeit diese Ansicht theilten, wie z. B. Tirin (1), Huet (2) u. A. Indessen wurde dieselbe doch auch schon im Alterthume zuweilen für unrichtig gehalten. Augustin sprach z. B. dem Salomo die Autorschaft ziemlich bestimmt ab (3), und Hieronymus erklärte die Ueberschrift geradezu für falsch (4). Ohne Zweifel hatte er darin auch Recht, sofern er dieselbe in dem Sinne verstund, daß Salomo das Buch in seiner jetzigen Gestalt geschrieben habe. Denn dagegen spricht schon, was vorhin über die Ursprache desselben gesagt wurde, sofern es von Salomo jedenfalls nicht griechisch, sondern hebräisch geschrieben worden wäre. Ueberdieß ließe sich schwer begreifen, wie eine seit Salomo vorhandene und für salomonisch geltende Schrift vom Gehalte des Buches der Weisheit nicht in den jüdischen Kanon sollte aufgenommen worden sein. Daß es mit den Büchern Tobia und Judith, an welche Houbigant hier erinnert, eine ganz andere Bewandtniß habe, als mit dem Buche der Weisheit, wird kaum der Bemerkung bedürfen. Endlich kommen in dem Buche einzelne Anspielungen auf die griechische Mythologie vor, wie sie sich in einer von Salomo verfaßten Schrift nicht finden könnten. Es ist z. B. die Rede vom Hades und einem Reiche des Hades (I. 14. XVI. 13.), und wird deutlich auf den Letheström angespielt (XVI. 11.) und das Manna, mit Rücksicht auf die bekannte mythologische Götterspeise, Ambrosia

---

(1) Commentarius in sacram Scripturam. Tom. I. p. 320.

(2) Demonstrat. Evang. p. 250.

(3) Alii vero duo, quorum unus Sapientia, alter Ecclesiasticus dicitur, propter eloquii nonnullam similitudinem, ut Salomonis dicantur, obtinuit consuetudo; non autem esse ipsius, non dubitant doctiores. De civit. Dei. XVII. 20.

(4) Fertur et παναρετος Jesu filii Sirach liber, et alius ψευδεπίγραφος, qui Sapientia Salomonis inscribitur. Quorum priorem Hebraicum reperi — secundus apud Hebræos nusquam est, quia et ipse stylus Græcam eloquentiam redolet: et nonnulli Scriptorum veterum hunc esse Judæi Philonis affirmant. Præf. in Libros Salomonis.

genannt (XIX. 21.). Dagegen ist aber die alte Ueberschrift σοφία Σολομῶντος ganz richtig, wenn und sofern sie nur besagen soll, daß das Buch salomonische Lehren und Weisheitssprüche enthalte, in welchem Sinne sie auch von denjenigen häufig verstanden wird, die nicht an salomonische Abfassung glauben.

Da das Buch sich als ein einheitliches Ganzes von Einem Verfasser ausgewiesen hat, so ist damit die Meinung derjenigen schon beseitigt, welche nur einen Theil desselben, etwa die ersten neun Kapitel, wie Houbigant, dem Salomo, das Uebrige aber einem späteren griechisch schreibenden Juden vindiciren wollen. Aber auch abgesehen von der Einheit des Buches würden gegen salomonische Abfassung der ersten neun Kapitel die nämlichen Gründe sprechen, wie gegen die des ganzen Buches.

II. Neben Salomo wurden im Alterthum auch noch Sirach und Philo als Verfasser unseres Buches betrachtet. Ersteres that namentlich Augustin und bezeichnete seine Ansicht als eine ziemlich weit verbreitete (1). Den Philo aber war Hieronymus, nach dem Vorgange älterer Schriftsteller, als Verfasser zu betrachten nicht abgeneigt (2). Augustin hat jedoch seine Meinung später selbst wieder zurückgenommen (3), und darin unstreitig auch gut gethan, obwohl Andere ihr noch Beifall gaben (4). Denn sie ist ohne Zweifel nur dadurch entstanden, daß man das Buch der Weisheit und das Buch Sirach nicht immer genau unterschied, sondern wegen ihrer theilweisen Inhaltsähnlichkeit auch mit einander verwechselte und sofort auch vom einen aussagte, was nur vom andern galt.

Daß der alexandrinisch-jüdische Philosoph Philo das Buch der Weisheit verfaßt habe, ist auch von manchen Rabbinen (5)

(1) Illi duo libri, unus qui Sapientia, et alius qui Ecclesiasticus inscribitur, de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur: nam Jesu Sirach eos conscripsisse constantissime perhibetur. Doctrina christiana. II. 8.

(2) — et nonulli Scriptorum veterum hunc esse Judæi Philonis affirmant. l. c.

(3) De auctore libri, quem plures vocant Sapientiam Salomonis, quod etiam ipsum, sicut Ecclesiasticum, Jesus filius Sirach scripserit, non ita constare sicut a me dictum est, postea didici, et omnino probabilius comperi, non esse ejus libri auctorem. Retract. II. 4. 2.

(4) Cf. Corn. a Lap. comment. p. 3.

(5) Vergl. Hottinger, Thesaurus philologicus etc. p. 523.

und vielen christlichen Gelehrten der neuern und neuesten Zeit behauptet worden (1). Allein diese Behauptung ist völlig unhaltbar. Schon der Umstand spricht stark gegen sie, daß das Buch der Weisheit Allem nach niemals in der Sammlung der philonischen Schriften gewesen ist, und daß namentlich Eusebius (2) und Hieronymus (3), wo sie dieselben aufzählen, von jenem ganz schweigen. Sodann ist die Darstellung im Buch der Weisheit von jener in den philonischen Schriften ganz verschieden. Die sententiöse Kernhaftigkeit, das numeröse rhythmische Ebenmaaß, die häufigen Paronomasien und Assonanzen, welche die Darstellungsweise in jenem auszeichnen, sucht man in den Schriften Philo's vergebens, und das Anstreifen an die hebräische Ausdrucksweise ist in jenem bei allem "Riechen nach griechischer Eloquenz", dennoch weit auffallender, als bei Philo. Die Hauptsache aber ist das oben berührte Verhältniß zu Philo und zum jüdischen Alexandrinismus. Dieses Verhältniß müßte begreiflich ein ganz anderes sein, als es wirklich ist, wenn Philo Verfasser wäre. Es müßte die Lehre von der absoluten Außer- und Ueberweltlichkeit Gottes mehr als einmal nicht bloß unsicher angedeutet, sondern förmlich ausgesprochen sein, denn es fehlte nicht an Anlaß und Gelegenheit dazu. Es müßte die Lehre von untergeordneten Mittelwesen zwischen Gott und Welt ebenfalls ausgesprochen sein oder jedenfalls an zahlreichen Stellen durchleuchten, und der Logos müßte in jener umfassenden Bedeutsamkeit erscheinen, welche ihm im philonischen Systeme zukommt, wo er als δεύτερος Θεός nicht nur erscheint, sondern ausdrücklich bezeichnet wird (4), oder es müßte wenigstens die Sophia seine Stelle einnehmen. Diese müßte als selbstwesentliches, persönliches, von Gott ausgeflossenes Lichtwesen, als "kosmische Kraft", die Wirksamkeit Gottes auf die Welt vermitteln, die ohne sie nicht Statt finden könnte. Eben so müßte manches Andere, wozu sich Gelegenheit darbot, wie z. B. die philonische Lehre von den Ideen, von der Trichotomie des menschlichen Wesens u. dergl. in unserem Buche sich finden.

(1) Z. B. Lyranus, Galatinus, Lud. Vives etc. (cf. Corn. a Lapide Commentar. in Ecclesiastic. Antwerp. 1674. p. 3.), Luther, Strigel, Selnecker u. A. (Grimm, Comment. S. L.)

(2) H. E. II. 18.

(3) Catal. Script. Eccles. Tom. IV. P. II. p. 106. ed. Mart.

(4) Cf. Euseb. Præparat. Evang. VII. 13.

Da nun dasselbe nichts von dem, sondern fast durchaus das gerade Gegentheil lehrt, so läßt sich die Meinung, daß Philo das Buch der Weisheit verfaßt habe, nur als eine irrige bezeichnen.

Einige Neuern scheinen dieses theilweise eingesehen, wenigstens gefühlt zu haben, und modificirten daher die besprochene Meinung dahin, daß nicht der bekannte Alexandriner Philo, sondern ein älterer jüdischer Philosoph dieses Namens das Buch der Weisheit entweder durchaus verfaßt (1), oder wenigstens in seine gegenwärtige Gestalt gebracht habe (2). Allein hiegegen ist längst bemerkt worden, daß der ältere Philo, nach Josephus' eigener Aussage, auf die man sich zu dessen Gunsten beruft, nicht etwa ein Jude, sondern ein Heide gewesen sei (3), und daher mit dem Buche der Weisheit nichts zu thun gehabt haben könne.

III. Schon vor geraumer Zeit ist auch Serubbabel für den Verfasser unseres Buches ausgegeben worden. Faber nämlich wurde von der Annahme eines chaldäischen Urtextes auf die Hypothese geführt, daß zwar nicht Salomo, wohl aber Serubbabel das Buch geschrieben haben müsse. Denn dieser habe sich als Wiederhersteller des Tempels mit Recht als zweiten Salomo bezeichnen können; in seine Zeit passe auch das Buch noch, nicht aber in eine spätere, weil während seiner Abfassung noch Propheten lebten (VII. 27.); auch seien gerade zur Zeit Serubbabel's die Juden (Gerechten) von solchen verfolgt worden, welche mit ihnen zwar gleiche Religion hatten, aber Vorsehung und Unsterblichkeit läugneten, nämlich von den Samaritanern; endlich führen auch die zoroastrisch-persischen Lehrsätze, die das Buch

(1) So namentlich Medina, Canus, Pamelius u. A. (cf. Corn. a Lap. l. c. p. 4.), Drusius, Wernsdorf, Buddeus u. A. (Grimm a. a. O. S. LIV.).

(2) So Bellarmin (de verbo Dei. I. 13. 4.), Huetius (Demonstrat. Evang. p. 250.). Ersterer sagt (l. c.): Nam sententiæ quidem sunt Salomonis, non Philonis, ut veteres dicunt — — tamen collectæ sunt hæ sententiæ ab aliquo alio, qui a multis putatur Philo, non ille, qui fuit post Christum, sed alius antiquior, qui quidem verbis Græcis Salomonis sententias complexus est.

(3) Josephus sagt Contr. Ap. I. 23.: Ὁ μέντοι Φαλερεὺς Δημήτριος, καὶ Φίλων ὁ πρεσβύτερος καὶ Εὐπόλεμος ἃ πολὺ τῆς ἀληθείας διήμαρτον. Οἷς συγγινώσκειν ἄξιον, ἃ γὰρ ἐνῆν αὐτοῖς μετὰ πάσης ἀκριβείας τοῖς ἡμετέροις γράμμασι παρακολουθεῖν.

enthalte, in die Zeit Serubbabel's (1). Allein bei dieser Hypothese ist schon der Ausgangspunkt ein falscher, sofern gegen einen chaldäischen Urtext des Buches im Wesentlichen dieselben Gründe sprechen, wie gegen einen hebräischen und der griechische Text sich als Originaltext ausweist. Sodann ist mit Recht gegen sie bemerkt worden, daß nicht irgend ein zweiter uneigentlich so genannter Salomo, sondern der bekannte israelitische König dieses Namens redend eingeführt werde, weil die Stelle IX. 8. nur auf diesen allein passe, und daß die Wiederherstellung des Tempels ihren Urheber noch keineswegs berechtige, sich geradezu Salomo zu nennen, und von einem Thron seines Vaters (IX. 7. 12.) und von Furcht, die er fremden Königen einflöße (VIII. 14. 15.), zu reden, wenn er bloß, wie Serubbabel, Statthalter einer kleinen Provinz des persischen Reiches war (2). Daß aber zur Zeit der Abfassung des Buches noch Propheten lebten, folgt nicht aus VII. 27., weil der Verfasser den König Salomo, den er redend einführt, zu jeder Zeit das Prophetenthum als etwas noch fortdauerndes bezeichnen lassen konnte, abgesehen davon, daß man dasselbe noch zur Zeit der Makkabäer (1 Makk. IV. 46. XIV. 41.) nicht für schlechthin erloschen ansah (3). Sodann die Verfolger des Gerechten im Buche der Weisheit können nicht die Samaritaner zur Zeit Serubbabel's sein, weil diese nicht Vorsehung und Unsterblichkeit läugneten, sondern vielmehr denselben Gott suchten, wie die zurückgekehrten Exulanten, und an ihrem Heiligthum und Gottesdienst Theil nehmen zu können wünschten (Esra IV. 2.), was den im Buche der Weisheit geschilderten Freidenkern nie hätte in den Sinn kommen können. Endlich was Faber aus dem zoroastrischen Religionssystem erklärt, findet sich zum Theil nicht in unserem Buche und bedarf daher keiner solchen Erklärung (4), zum Theil hat man es aus einer nähern Quelle, dem Platonismus, hergeleitet, und selbst diese ist noch zu fern, weil es sich eben so leicht aus den kanonischen Schriften der Juden, als der nächsten und natürlichsten Quelle, ableiten, und

(1) Vergl. Hasse, Salomo's Weisheit ꝛc. S. 213. — Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 186 ff. — Grimm, Commentar. S. XLIII.

(2) Vergl. Grimm, Comment. S. XLIV.

(3) Ebend. S. 204.

(4) Z. B. die Vorstellung Gottes als eines physischen Lichtwesens, die Lehre einer Präexistenz der Seelen.

etwa als selbstständige Weiterführung, nicht aber als fremdartige Erweiterung ihres Inhaltes betrachten läßt (1).

IV. Andere haben sich daher enthalten, eine bestimmte Person als Verfasser zu bezeichnen, und nur im Allgemeinen mit der Behauptung sich begnügt, daß der Verfasser entweder eines Theiles (2) oder des Ganzen (3) ein palästinensischer Jude zur Zeit des Antiochus Epiphanes oder ein antiochenischer Jude noch vor Epiphanes (4), oder ein Mitglied der Essener- oder Therapeutensekte gewesen sei (5). Allein gegen die erstere Ansicht spricht die griechische Ursprache. Ein Palästinenser, namentlich zur Zeit des Antiochus Epiphanes, würde als eifriger Jude, wie wir den Verfasser doch denken müssen, nicht in griechischer, sondern in hebräischer Sprache geschrieben haben, weil den treu gebliebenen Juden jener Zeit alles Griechenthum verhaßt war. Auch von einem damaligen Antiochener läßt sich nicht so viel griechische Bildung erwarten, als der Verfasser an den Tag legt, wohl aber mit gutem Grunde voraussetzen, daß er weit eher hebräisch oder aramäisch als griechisch geschrieben hätte. Die Meinung, daß der Verfasser ein Essener oder Therapeute gewesen sei, beruht auf unrichtiger Deutung der Hauptstellen, auf welche sich ihre Vertheidiger berufen. Sie glauben nämlich, es werde III. 13 ff. Verachtung gegen den Ehestand ausgesprochen und demselben das eheloſe Leben ganz im Sinne der Essener und Therapeuten unbedingt vorgezogen; und die Ermahnung, vor Sonnenaufgang dem Herrn zu danken und zu ihm zu beten (XVI. 28.), sei rein therapeutischer oder essenischer Art, weil es ja bei beiden Sekten Sitte gewesen, vor Sonnenaufgang zu beten (6). Allein bei ersterer Stelle haben schon ältere Exegeten, mit denen neulich wieder Grimm übereinstimmt (7), ganz richtig gesehen, daß nicht Ehelosigkeit, sondern Kinderlosigkeit verbunden mit Tugend, reichem Kindersegen verbunden mit Lasterhaftigkeit vorgezogen werde,

(1) Die dießfallsigen Punkte sind bereits §. 36. besprochen worden.

(2) So Bretschneider und Engelbreth, vgl. Grimm, Comment. XLVIII.

(3) So Baumgarten-Crusius, biblische Theologie. S. 96.

(4) D. Paulus in den Heidelberger Jahrbüchern 1833. vergl. Grimm, Comment. S. XLIX.

(5) So Eichhorn, Gfrörer und Dähne, vergl. Grimm, Comment. S. LVI.

(6) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 134 f.

(7) Vergl. Corn. a Lapide zu der Stelle.

und in Betreff der andern Stelle ist sehr klar, daß das Beten und Danken bei Tagesanbruch in demselben Sinne, wie etwa Ps. V. 4. LXXXVIII. 14. empfohlen wird, ohne alle Rücksicht auf Essener und Therapeuten (1). Es ist daher die Annahme, daß irgend ein Mitglied dieser Sekten Verfasser sei, wenigstens unbegründet.

Und damit sind wir wieder auf den Standpunkt älterer Ausleger zurückgebracht und zu dem Geständnisse genöthigt, daß sich über die persönlichen Verhältnisse unseres Verfassers nichts Näheres sagen lasse, als etwa, daß er wahrscheinlich ein ägyptischer Jude gewesen und in Aegypten (vielleicht Alexandrien) mit griechischer Literatur sich bekannt gemacht habe, ohne ihn jedoch deßwegen mit Corn. a Lap., Goldhagen u. A. (2) gerade in der Zahl der 72 Uebersetzer zu suchen. Man hat zwar eingewendet, der Verfasser schildere den Götzendienst meistens als Bilderdienst, weit weniger als Thierdienst, was er doch bei den Aegyptiern allein nur gewesen sei, und lasse denselben auch von den Elementen und Gestirnen beginnen, welche doch bei den Aegyptiern nie göttlich verehrt worden seien, auch kenne er Kinderopfer, die denselben immer fremd geblieben, und führe den Bilderdienst auf Menschenvergötterung und zwar auf specielle Fälle derselben zurück, was keinem Aegyptier hatte in den Sinn kommen können (3). Allein all dieses beweist weiter nichts, als daß der Verfasser nicht der ägyptischen Nation angehörte und nicht bloß den ägyptischen, sondern auch anderwärtigen Götzendienst kannte, und nicht bloß jenen, sondern den Götzendienst überhaupt nach seiner Widersinnigkeit und Verdammlichkeit schildern wollte, was ein Jude in Aegypten gewiß eben so gut konnte, als anderwärts. Andererseits erklärt sich die bedeutende griechische Bildung, die wir im Buch der Weisheit treffen, am leichtesten und natürlichsten aus der Annahme, daß der Verfasser in Alexandrien, wenigstens Aegypten, gelebt habe.

§. 41. Zeitalter und Zweck.

In den eben erwähnten verschiedenen Meinungen der Gelehrten

---

(1) Vergl. Grimm, Comment. S. 344.

(2) Corn. a Lap., comment. p. 4. — Goldhagen, introduct. II. 319.

(3) Faber, progr. VI. super libr. Sapientiæ. — D. Paulus, Heidelberger Jahrbücher a. a. O.

über den Verfasser des Buches der Weisheit sind zugleich auch fast eben so viele verschiedene Ansichten über dessen Zeitalter ausgesprochen. Wir brauchen jedoch letztere, sofern sie mit dem vermeintlichen Verfasser jedesmal zugleich stehen und fallen, nicht mehr weiter zu berühren, sondern nur noch in denjenigen Fällen zu berücksichtigen, wo man sie unabhängig von einem der vermutheten Verfasser zu begründen gesucht hat. Und da man bei dieser Begründung gewöhnlich von dem Zwecke des Buches ausging, und auch kein besserer Ausgangspunkt sich angeben läßt, so haben wir zunächst diesen in's Auge zu fassen.

I. Daß, im Allgemeinen betrachtet, das Buch den Zweck habe, die Weisheit zu empfehlen und die Segnungen zu beschreiben, die sie sowohl einzelnen Menschen als ganzen Völkern bringe, ist so augenfällig, daß es nie bezweifelt worden ist. Hieraus jedoch läßt sich noch kein Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit gewinnen, weil ein solcher Zweck zu jeder Zeit von einem hebräischen Theokraten verfolgt werden konnte. Es muß daher zu jenem Behufe der Zweck des Buches genauer und specieller bestimmt werden. Dazu dienen theils die Irrlehren, denen der Verfasser begegnen will, theils die historischen Thatsachen, an denen er das Walten der Weisheit in der Geschichte nachweist und veranschaulicht. Es muß aber auf beide Punkte gleich sorgfältige Rücksicht genommen und nicht bei nachdrücklicher Hervorhebung des einen der andere übersehen oder gering geachtet werden. In letzteren Fehler verfiel Calmet, indem er den Zweck des Buches dahin bestimmte, daß der Verfasser die Heiden über den Ursprung und das Ziel der wahren Weisheit belehren und besonders die Stoiker, Epikuräer und Sadducäer ihrer Irrthümer überführen wolle (1). Denn hiebei ist der historische Gehalt des Buches zu wenig beachtet, und es wird nicht klar, warum gerade nur das Verhältniß der Israeliten zu den Aegyptiern vorzugsweise in Betracht gezogen wird; zugleich ist dabei auch die unrichtige Voraussetzung gemacht, daß die Feinde der Gerechten, gegen welche das Buch eifert, nur Heiden, mitunter etwa auch Sadducäer gewesen seien, da sie doch ganz allgemein τῷ κυρίῳ ἀποστάντες III. 10. genannt werden und von dem Gerechten sagen: ὀνειδίζει ἡμῖν ἁμαρτήματα νόμου II. 12., wodurch sie

(1) Comment. literal. in V. T. VII. 204.

offenbar in Masse als treulose abtrünnige Juden bezeichnet werden. Weit umsichtiger hat sich schon früher Corn. a Lapide über den Zweck des Buches ausgesprochen. In der ausführlichen Beschreibung des Verhältnisses der Israeliten zu den Aegyptiern in der mosaischen Zeit fand er eine unverkennbare Andeutung, daß etwas Aehnliches auch zur Zeit des Verfassers Statt gehabt und zur Entstehung des Buches wenigstens mitgewirkt haben müsse. Ein ähnliches Verhältniß aber zwischen Israel und Aegypten fand er in jenen Bedrückungen, welche die Juden von den Ptolemäern in Aegypten zu leiden hatten, und glaubte sofort, ein Israelit sei durch dieselben veranlaßt worden, in einer eigenen Schrift einerseits den Ptolemäern in Erinnerung zu bringen, was den Aegyptiern schon einmal wegen ihrer Befeindung des auserwählten Volkes begegnet sei, und zugleich ihnen am Beispiel Salomo's zu zeigen, auf welche Weise allein sie glücklich und segenreich regieren könnten, andererseits aber die bedrängten Israeliten, die sich durch grobe Mißhandlungen bereits schon theilweise zum ägyptischen Götzendienst hatten verleiten lassen, zu trösten und zu ermuthigen, in der Treue gegen Gott zu stärken und die Aussicht auf baldige Befreiung aus der harten Dienstbarkeit zu eröffnen (1). Sieht man dieser Beziehung des historischen Gehaltes gegenüber auf die didaktische Seite des Buches, so steht sie damit im besten Einklange. Denn gerade derartige Verfolgungszeiten sind es von jeher gewesen, die einerseits zwar in den bessern Israeliten den religiösen Eifer belebten und steigerten, in den Gleichgültigen und Schlechten aber Irreligiosität und Freigeisterei erzeugten, welche dann das leichteste Mittel war, ihren Abfall von der wahren Gottesverehrung und dem göttlichen Gesetze, durch den sie der Verfolgung ausweichen konnten, zu beschönigen und zu rechtfertigen. Unter den bezeichneten Verhältnissen mochte daher immerhin ein gutdenkender Israelit, seinen wankenden Volksgenossen gegenüber, solche Ermahnungen und Warnungen gegen die Grundsätze abtrünniger Freidenker, wie sie in unserem Buche vorkommen, für zweckmäßig und nöthig erachten. Allerdings sind dieselben mitunter vor der Art, daß sie vorzugsweise gegen Heiden zu gehen scheinen. Allein dieses ist nicht auffallend, sondern vielmehr der Sache gemäß, denn einerseits waren jene Freigeister

(1) Comment. in libr. Sap. p. 6.

der Gesinnung und Denkart nach wirklich Heiden, und andererseits waren die fraglichen Ermahnungen auch gegen die Heiden selbst gerichtet, um ihnen die Thorheiten des Heidenthums zum Bewußtsein zu bringen; und die frechen Grundsätze, gegen welche das Buch eifert, waren ohnehin nicht aus dem Judenthum selbst erwachsen, sondern aus dem Heidenthum in es eingedrungen.

II. Demnach könnte das Buch entweder unter den ersten Ptolemäern oder unter den spätern entstanden sein, weil in beiden Fällen die vorausgesetzten Verhältnisse einiger Maaßen zutreffen. Ptolemäus Lagi nämlich, dem nach Alexander's Tod Aegypten zugefallen war, eroberte bald nach seiner Thronbesteigung Jerusalem und führte eine große Anzahl von Juden gefangen nach Aegypten, was begreiflich nicht ohne vielfache Bedrückung und Mißhandlung geschehen sein kann, die auch Josephus dadurch nicht geradezu läugnen will, daß er an den ersten Ptolemäern milde und wohlwollende Gesinnungen gegen die Juden rühmt (1), denn er sagt selbst wieder, daß Ptolemäus Lagi große Härte gegen die Juden bewiesen und Agatharchides bezeugt, daß sie an ihm einen drückenden Gebieter erhalten haben (2). Später wurde Ptolemäus Philopator, nachdem es ihm verwehrt worden, das Innere des jerusalemischen Heiligthums zu betreten, aus einem Begünstiger ein heftiger Verfolger der Juden (3 Makk. I—VI.); und noch etwas später bedrängte sie wahrscheinlich auch Ptolemäus Physkon nicht wenig, weil sie sich seinem Regierungsantritte widersetzt und den ägyptischen Thron dem Sohne des Ptolemäus Philometor zuzuwenden gesucht hatten (3). Corn. a Lapide nun entscheidet sich für die ersten Ptolemäer, Grimm dagegen, der sich im Wesentlichen durch die nämlichen Erscheinungen wie jener, nach Aegypten und in's Zeitalter der Ptolemäer leiten läßt, denkt an die Regierungszeit des Ptolemäus Physkon.

An die ersten Ptolemäer scheint jedoch nicht wohl gedacht werden zu können. Corn. a Lapide muß, um seine Meinung zu unterstützen, die schlimme Lage der Juden unter Ptolemäus Lagi und Philadelphus, im Widerspruch mit den einschlägigen alten Nachrichten, bedeutend übertreiben. Josephus selbst, auf den er

(1) Contr. Ap. I. 22. II. 4.
(2) Jos. Antiq. XII. 1. 1.
(3) Contr. Ap. II. 5.

sich beruft, sagt unverholen, daß der erstere die Juden in Aegypten milde behandelt und in Alexandrien vielen das Bürgerrecht ertheilt habe (1), und von einer Bedrückung derselben durch Philadelphus weiß er ohnehin nichts. Weit schlimmer muß nach dem Bericht des dritten Buches der Makkabäer die Lage der ägyptischen Juden unter Philopator gewesen sein, und schwerlich besser auch unter Ptolemäus Physkon, der ohnehin gegen alle Klassen seiner Unterthanen gewüthet und bei den Juden gewiß am allerwenigsten eine Ausnahme gemacht hat, wenn uns gleich, außer einer nicht ganz zuverlässigen Stelle bei Josephus (2), keine weitere alte Nachricht darüber vorliegt. Uebrigens möchten wir doch keineswegs mit Grimm nur gerade seine Regierung, mit Ausschluß Philopator's, als die hier in Betracht kommende Bedrückungszeit der Juden ansehen. Abgesehen von den Elephanten, die nach 3 Makk. VI. von Philopator, nach Jos. (l. c.) von Physkon gegen die Juden gehetzt wurden, hat man über ihre Bedrückung durch ersteren doch bestimmte Nachrichten (3 Makk. I — V.), während dieß hinsichtlich Physkon's nicht der Fall ist. Ganz schnell vorübergehend war die Verfolgung durch Philopator jedenfalls nicht, und daß manche Juden durch sie abtrünnig geworden, wird ausdrücklich berichtet (3 Makk. II. 31.), auch wird man die plötzliche Begünstigung der Juden durch Philopator (3 Makk. VI. 22 ff.) nicht gar zu hoch anschlagen dürfen, weil die Volksstimmung gegen sie feindselig war (3 Makk. III. 7.). Sofort wäre nicht mit Grimm das Jahr 145, sondern das Jahr 217 vor Chr. als der Termin zu betrachten, vor welchem das Buch nicht entstanden sein kann.

Näher wird sich die Sache nicht bestimmen lassen, selbst wenn man mit Grimm noch auf den besonderen Grad, in welchem der jüdische Alexandrinismus in dem Buche sich geltend zu machen scheint, Gewicht legen wollte. Wir lassen daher diesen Punkt um so mehr unberücksichtigt, als er doch für uns nach §. 36. fast gar keine Bedeutung mehr hat.

§. 42. Historische und didaktische Zuverlässigkeit.

Obgleich das Buch der Weisheit von den Läugnern seiner

(1) Antiq. XII. 1. 1. — Contr. Ap. I. 22. II. 4.
(2) Contr. Ap. II. 5.

Kanonicität den übrigen deuterokanonischen Büchern seines vortrefflichen Inhaltes wegen weit vorgezogen zu werden pflegt, so haben sie doch auch in ihm mehrfache Irrthümer aufzufinden gewußt. Dieselben betreffen theils einzelne Lehren, theils einzelne historische Angaben des Buches.

Die Lehren, die man besonders anstößig gefunden und als Irrthümer bezeichnet hat, welche sich in dem Buche nicht finden könnten, wenn es kanonische Dignität hätte, sind im Bisherigen schon gelegenheitlich besprochen worden; es sind nur einige jener Lehren, die man in neuerer Zeit als Zeichen eines alexandrinischen Ursprungs und Charakters unseres Buches bezeichnet hat, wie z. B. die Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele, von Mittelwesen zwischen Gott und Welt u. dergl. Wir brauchen daher nach dem, was bereits über den vermeintlichen Alexandrinismus gesagt worden ist, uns über diesen Punkt nicht weiter zu verbreiten.

Außerdem hat man aber noch verschiedene Irrthümer in einzelnen historischen Angaben zu finden geglaubt. Vor allem soll unter dieselben gehören, was XIV. 15. über den Ursprung des Götzendienstes gesagt wird, daß nämlich ein Vater von seinem früh verstorbenen Sohne sich ein Abbild verschafft und demselben im Uebermaaße der Trauer nach Kurzem göttliche Ehre erwiesen und dasselbe auch seinen Angehörigen zu thun befohlen habe. Denn der Götzendienst sei weit älter, als solche abergläubische Todtenverehrung, da ja schon Rachel ihrem Vater Laban Götzenbilder entwendet habe. Gegen diese Behauptung Calvin's hat jedoch schon Bellarmin bemerkt, daß gerade die Theraphim, dergleichen Rachel entwendete, wahrscheinlich eine menschliche Gestalt hatten, und daß überdieß der assyrische Beel schon vor Abraham's Zeit nach seinem Tode in einer ihn darstellenden Bildsäule als Gott sei verehrt worden (1). Wie übrigens das sich auch verhalte, das Buch der Weisheit will nicht so fast den Ursprung des Götzendienstes überhaupt erklären, als vielmehr nur eine der verschiedenen Thatsachen nennen, die zu einer bestimmten Art desselben Anlaß gegeben haben, und damit fällt die ganze Einwendung gegen die Richtigkeit seiner Aussage hinweg.

Als weitere unrichtige Angaben bezeichnet man, daß Abraham

(1) De verbo Dei. lib. I. cap. XIII. n. 5. 6.

zur Zeit des babylonischen Thurmbaues gelebt X. 5., daß Joseph Scepter und Diadem über Aegypten erhalten habe X. 14., und daß die Israeliten in Aegypten tadellos gelebt haben X. 15. (1). Allein in der besagten Weise finden sich diese Angaben nicht im Buch der Weisheit, und so weit sie sich darin finden, lassen sie sich nicht als Unrichtigkeiten bezeichnen. Von Abraham wird nur gesagt, die Weisheit habe ihn untadelhaft bewahrt, als alle Völker ohne Ausnahme der Bosheit verfallen waren; daß aber dieses auch von der Zeit wahr sei, in welche nach Genes. XII. 1 ff. Abraham's Wanderungen fallen, und somit ohne Grund auf die Zeit des babylonischen Thurmbaues beschränkt werde, ist zu deutlich, als daß es einer Nachweisung bedürfte (2). Von Joseph dagegen wird zwar allerdings gesagt, die Weisheit habe ihm das Scepter des Königreichs gebracht (vom Diadem ist keine Rede) und Gewalt über seine Unterdrücker gegeben, aber durch „Scepter", als Symbol der königlichen Gewalt, will nur eben diese bezeichnet werden, und daß diese dem Joseph übertragen worden sei, sagt die Genesis ausdrücklich (XLI. 40—44.). Endlich daß das Volk λαὸς ὅσιος und σπέρμα ἄμεμπτον genannt wird, bezeichnet das Volk nur überhaupt als das von Gott auserwählte und schließt die mehrfache Theilnahme an ägyptischer Unsitte und Abgötterei, welche Ezechiel tadelt (XX. 8. XXIII. 3.), so wenig aus, als z. B. auch Moses selbst die sittlichen Gebrechen, die er oft an seinem Volke tadelt, in Abrede stellen will, wenn er dasselbe ein heiliges Volk und eine priesterliche Nation nennt (Exod. XIX. 6.).

Für unrichtig wird es ferner ausgegeben, daß vom ägyptischen Hagel das Ungeziefer verschont geblieben (XVI. 18.), und den Aegyptiern schreckliche Gespenster erschienen sein sollen (XVII. 3.) (3). In ersterer Hinsicht sind zwar nach Exod. VIII. 13. 31. die Frösche und Hundsfliegen allerdings vernichtet worden, bevor das Ungewitter und der Hagel eintraten, aber von den Mücken

---

(1) Cf. Calmet, Comment. literal. in V. T. etc. Wirceb. 1792. Tom. VII. pag. 202.

(2) In dem Ausdrucke ἔθνων συγχυθέντων „bezeichnet συγχεῖσθαι das unbedachtsame, wilde Zusammenrotten mit dem Nebenbegriff der Verwirrung" (Grimm, Commentar über d. B. d. W. S. 244.).

(3) Cf. Calmet, l. c.

(Exod. (VIII. 16—18.) wird dasselbe nicht ebenfalls gesagt; und wenn der Verfasser des Buches der Weisheit diese meinte, so läßt sich wenigstens nicht behaupten, daß er Falsches sage. Was derselbe aber von den schrecklichen Gespenstern sagt, die den Aegyptiern erschienen seien, hat wenigstens die Angaben des Exodus nicht gegen sich, und während es sich ohne Anstand als Vervollständigung derselben ansehen läßt, wird die Beweisführung, daß es auf Unwahrheit beruhe, wohl nie gelingen können.

Unrichtig soll ferner die Beschreibung des Manna sein (XVI. 20—22.), so wie auch die Angabe, daß die Wachteln durch ein Wunder hervorgebracht worden seien (XIX. 11.) (1). Allein die Beschreibung des Manna, in der allerdings etwas mehr als Exod. XVI. 14. 31. und Num. XI. 7—9. gesagt wird, ist doch nicht von der Art, daß sie mit den Aussagen Mose's unvereinbar wäre, und wir haben somit auch hier nur wieder eine Ergänzung der kurzen pentateuchischen Angaben. Die Meinung aber, daß von einer wunderbaren Hervorbringung der Wachteln die Rede sei, beruht bloß auf der unrichtigen Deutung des γένεσις (XIX. 11.) durch Schöpfung, da es doch bloß „Art, Gattung" bedeutet (2).

Endlich soll noch die Angabe unrichtig sein, daß die Kanaaniten Zauberei getrieben, rohes Fleisch gefressen und Mücken und Wespen göttlich verehrt haben (XII. 4. 5. 23. 24.) (3). Allein daß dergleichen den Kanaaniten schon im Pentateuch vorgeworfen wird, und jedenfalls bei ihnen üblich war, ist von den besseren Commentatoren zu den betreffenden Stellen schon längst bemerkt worden (4), und hier nur noch zu erinnern, daß das Buch der Weisheit Mücken und Wespen an diesen Stellen nicht einmal ausdrücklich erwähnt.

Somit ist weder der historische noch der didaktische Gehalt dieses Buches von der Art, daß er zu nachtheiligen Folgerungen gegen dessen Zuverlässigkeit berechtigte.

---

(1) Cf. Calmet, l. c.

(2) Vergl. Grimm, Commentar ꝛc. S. 32.

(3) Cf. Calmet, l. c.

(4) Corn. a Lapid. comment. ad locc. citt. — Grimm, Commentar. S. 275 ff.

§. 43. Alte Uebersetzungen.

Die alten Uebersetzungen dieses Buches haben sämmtlich unsern griechischen Text zur Grundlage.

Die lateinische in der Vulgata ist vorhieronymianisch und nicht, wie Bianchini vermuthete (1), von Hieronymus verbessert worden; denn Hieronymus selbst läugnet eine solche Verbesserung. Sie giebt übrigens den griechischen Text fast durchaus sehr genau und wörtlich wieder, so daß zum Theil sogar die Deutlichkeit darunter leidet. Abweichungen vom griechischen Texte, wie z. B. sapientia für εὐσέβεια (X. 12.) finden sich verhältnißmäßig selten, und eben so selten unrichtige Uebersetzungen, wie z. B. VII. 12., wo ὅτι αὐτῶν ἡγεῖται σοφία mit quoniam antecedebat me ista sapientia, oder XVIII. 16., wo ξίφος ὀξύ als Nominativ statt als Accusativ gefaßt wurde. Einige wenige Zusätze, die sie dem griechischen Texte gegenüber hat, sind nicht von wesentlicher Bedeutung (2), und von bemerkenswerthen Auslassungen hat sie nur ein einziges Beispiel (II. 4.).

Die in den Polyglotten gedruckte arabische Uebersetzung schließt sich ebenfalls eng an den griechischen Text an und überträgt ihn größtentheils wörtlich, manchmal allerdings auch ein wenig umschreibend und erklärend, jedoch nie weitläufig paraphrasirend. Förmliche Zusätze hat sie selten und nur von untergeordneter Wichtigkeit, wie z. B. III. 9. Ungeachtet einzelner Mißverständnisse, die dem Uebersetzer begegnet sind, muß sie doch im Allgemeinen genau und richtig genannt werden.

Ungefähr dasselbe gilt von der in den Polyglotten gedruckten syrischen Uebersetzung, nur daß sie häufiger als die arabische sich etwas freier bewegt, und das Original, jedoch größtentheils ohne wesentliche Aenderung des Sinnes, zusammenzieht oder erweitert. Ihre Abweichungen vom griechischen Texte sind daher allerdings, wiewohl meistens nicht sehr bedeutend, doch ziemlich häufig. Vor

(1) Vindic. canonicar. scriptur. Vulgat. Lat. edit. Romæ, 1740. p. 288 sqq.

(2) Es sind nur folgende: nullum pratum sit, quod non pertranseat luxuria nostra II. 8.; — quæ ventura sunt illi et sciemus II. 17.; Talia dixerunt in inferno hi qui peccaverunt V. 14.; Melior est sapientia quam vires, et vir prudens quam fortis VI. 1.; Diligite lumen sapientiæ omnes qui præestis populis VI. 23.; — quicunque placuerunt tibi Domine a principio IX. 18.; — admirantes in finem exitus XI. 14.

einiger Zeit glaubte Faber dieselben nur durch die Annahme erklären zu können, daß beide Texte, der griechische wie der syrische, aus einem chaldäischen Original geflossen seien, was sofort als Urtext unseres Buches zu betrachten wäre (1). Allein während hiegegen schon die Beschaffenheit des griechischen Textes spricht, der sich durchaus nicht als Uebersetzung eines chaldäischen Originals ausweist, sind auch Faber's Gründe für seine Meinung ganz unhaltbar (2). Dieselbe hat daher auch mit Recht bei den Gelehrten wenig Anklang und Beifall gefunden.

Wörtlicher und genauer als alle die genannten Uebersetzungen, und an Richtigkeit wohl keiner nachstehend, ist die gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts entstandene armenische. Sie schließt sich auf's Engste an den griechischen Text an, folgt ihm meistens Wort für Wort und weiß manchmal selbst die Wortspiele sehr geschickt nachzubilden. Der Verfasser war der griechischen Sprache sehr kundig, und Mißverständnisse, wie bei IV. 2., wo er παροῦσαν auf Gott bezog und ἀτεχνία als Subject zu μιμῆνται behandelte, sind ihm nicht leicht begegnet. Einzelne kleine Erweiterungen unseres griechischen Textes, wie III. 9. IV. 15. sind daher zuverlässig nicht als willkührliche Zusätze oder Folge nachlässigen Verfahrens anzusehen, sondern von der Beschaffenheit seines Originals herzuleiten. Daraus ergiebt sich von selbst die Wichtigkeit dieser Uebersetzung für die Kritik und das exegetische Verständniß unseres Buches.

Siebentes Kapitel.

Das Buch Jesu des Sohnes Sirach's, oder Ecclesiasticus.

§. 44. Benennung und Inhalt.

Schon bei den Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern der ersten christlichen Jahrhunderte wird das Buch Sirach unter ver-

(1) Prolusiones de libro Sapientiæ I — VI. Onoldi 1776. 77. und 1786. 87.

(2) Vergl. Hasse, Salomo's Weisheit ꝛc. S. 235—245.

schiedenen Namen angeführt. Bei den Griechen heißt es oft einfach ἡ σοφία, oder ἡ σοφία Ἰησοῦ, zuweilen auch σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ und πανάρετος σοφία („Tugendschatz", mit Rücksicht auf den großen Reichthum an Tugendlehren), mitunter auch geradezu Σολομών; ähnlich heißt es bei den Lateinern Sapientia Salomonis, oder Ecclesiasticus per Salomonem, häufiger Sapientia Sirach, oder Liber Sapientiæ Sirach, oder Ecclesiasticus Sirach und ohne weiteren Beisatz bloß Ecclesiasticus. Von diesen verschiedenen Namen sind später nur jene zwei in beständiger Uebung geblieben und noch jetzt die gewöhnlichen Bezeichnungen des Buches, welche dem lateinischen Texte der Vulgata und dem griechischen der LXX zur Aufschrift gegeben wurden, nämlich Ecclesiasticus und σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ, oder abgekürzt σοφία Σειράχ. Der Grund der letzteren Benennung ist deutlich, sie soll mit ein paar Worten den Inhalt und Verfasser angeben. Weniger klar dagegen ist es, warum das Buch auch Ecclesiasticus heiße. Nach Einigen soll dieser Name die Aehnlichkeit mit dem salomonischen Ecclesiastes andeuten und zugleich zur Unterscheidung von ihm dienen (1); nach Andern soll er sich darauf beziehen, daß man das Buch schon in der alten Kirche bei öffentlichen Vorträgen über die Sittenlehre zu Grunde legte und besonders bei Unterweisung der Katechumenen gebrauchte, und daher „Kirchenbuch" nannte (2); endlich soll er auf den Ursprung des Buches sich beziehen und andeuten, daß dasselbe aus verschiedenen Vorträgen zusammengesetzt sei, welche in einer Weisenversammlung (קהל, קהלת) über die darin besprochenen Gegenstände gehalten worden (3). Letztere Meinung kann aber jedenfalls nicht richtig sein, weil die berührte Ansicht von der Entstehung des Buches dem ganzen Alterthume fremd ist und erst den neuern Vertheidiger jener Meinung selbst zum Urheber hat. Ob die eine oder die andere der beiden ersten Meinungen, oder vielleicht, wie Corn. a Lapide will (4), beide mit einander verbunden, das Richtige enthalten, wird sich kaum mehr sicher ent-

(1) Cf. Calmet, Comment. literal. in V. T. VII. 338. — Jahn, Einleitung. II. 928.

(2) Die hl. Schrift des A. T. ꝛc. von Dereser und Scholz. Thl. III. Bd. 2. S. 263.

(3) Nachtigal, das Buch der Weisheit. Halle 1799. S. 13.

(4) Comment. in. Ecclesiasticum. p. 25.

scheiden lassen, ist auch für das Verständniß des Buches nicht von großer Wichtigkeit.

Der reiche Inhalt dieses umfassenden Buches zerfällt nicht in mehrere besondere Theile, durch die sich je ein bestimmter Hauptgedanke hindurch zöge und ein dem Ganzen untergeordneter, aber durch es bedingter Zweck verfolgt würde. Ein Theilungspunkt, wo sich Vorausgehendes und Nachfolgendes bestimmt und scharf von einander scheidet, findet sich nur hinter Kap. **XLIII.**, so daß das ganze Buch sich nur in zwei Theile zerlegen läßt, von denen der eine aus den ersten 43, und der andere aus den übrigen 8 Kapiteln besteht.

Jener hat mit den Sprüchen Salomo's und dem Buche der Weisheit ziemlich viele Aehnlichkeit und enthält theils Lobpreisungen der Weisheit und Ermunterungen zu derselben, theils zahlreiche Lebens- und Sittenregeln für die verschiedenen Alter, Stände und Lebensverhältnisse der Menschen, die jedoch nicht in bestimmter Ordnung auf einander folgen, sondern wenn auch häufig mehreres Zusammengehörige sich wirklich beisammen findet, doch einander oft unterbrechen und durchkreuzen, so daß einerlei Gegenstände wiederholt an verschiedenen Stellen zur Sprache kommen. — Nachdem vor Allem der Ursprung und hohe Vorzug der Weisheit in's Licht gesetzt worden (I.), wird zur Gerechtigkeit und Furcht Gottes, zum Vertrauen auf seinen Beistand und zum Kampf gegen die Versuchungen ermahnt und an die guten Früchte davon, so wie an die traurigen Folgen des Gegentheils erinnert (II.). Sodann wird das vierte Gebot des Dekalogs eingeschärft und der Segen und Fluch beschrieben, der dessen Beobachtung oder Uebertretung begleite, und dann Herzenshärte und Hochmuth getadelt und zur Bescheidenheit und Wohlthätigkeit ermahnt (III. 1.—IV. 11.). Hernach wird auf's Neue zur Weisheit ermuntert und zur Liebe der Wahrheit, zum Kampf für das Recht, zur Aufrichtigkeit in Wort und That, zur Humanität gegen Untergebene ꝛc. (IV. 11 ff.). Und so kommt die Reihe nach und nach an die meisten Haupttugenden, zu denen ermuntert, und an die meisten herrschenden Sünden und Laster, von denen abgemahnt und durch Hervorhebung ihrer Folgen zurückgeschreckt wird. Dabei unterscheiden sich übrigens die Sprüche Sirach's von den salomonischen hauptsächlich dadurch, daß sie gewöhnlich reichhaltiger, oft auch bestimmter und specieller sind,

und über die einzelnen Punkte ausführlicher und mehrseitiger belehren als jene, namentlich auch die äußern und innern Veranlassungen zur Sünde und die große Gewalt beschreiben, die sie nach und nach über den Menschen gewinnt. Mitunter werden dann auch anderartige Lehren und Ermahnungen gegeben, z. B. zur Erhaltung der Gesundheit (XXXIV. 28—30. [XXXI. 37—40.] XXXVII. 28—31. [31—39.] XXXVIII. 1—15.), zur Heiterkeit und Zufriedenheit und Ablegung ängstlicher Sorgen (XXX. 21—24. [22—27.]. XXXVIII. 18. 19. [19—21.]), auch gute Rathschläge zur Betreibung häuslicher und bürgerlicher Geschäfte (XXXV. 1 ff. [XXXII. 1 ff.]. XXXVIII. 25—32. [26—36.]) und Klugheitsregeln für den Umgang mit Andern, namentlich Vorgesetzten und Vornehmen (XIII. 1—18. [1—22.]). Am öftesten und meisten aber werden die Vorzüge und Früchte der Weisheit gerühmt, daß sie ihrem Liebhaber wie eine Mutter entgegenkomme, ihn mit dem Brode des Verstandes speise und ihn nicht wanken und zu Schanden werden lasse, sondern über seine Mitmenschen erhebe und mit ewigem Ruhme kröne (XV. 1—6.), daß sie aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen und den Kreis des Himmels und die Tiefe des Abgrundes durchwandelt, und unter allen Völkern und Nationen Besitz genommen habe und immerdar in alle Fernen Belehrung wie Morgenröthe ausstrahle (XXIV.).

Der zweite Theil enthält mehrere Lobreden auf Patriarchen und berühmte Vorfahren der Juden, welche sich durch weise Leitung des Volkes, durch begeisterte Weissagungen, durch Abfassung heiliger Schriften, durch Förderung des Cultes beim Heiligthum, überhaupt durch thätigen Eifer für die Theokratie ausgezeichnet und dadurch als Werkzeuge sich ausgewiesen haben, durch welche der Herr von jeher sich Ruhm und Ehre bereitet in seinem Volke. Gegenstand dieser Lobreden sind namentlich: Enoch, der wegen seines gottgefälligen Lebens in's Paradies entrückt worden; Abraham, der das Gesetz des Höchsten beobachtet und in der Versuchung treu geblieben; Isaak und Jakob, die Erben und Träger der Verheißungen an Abraham; Moses, der vor König und Volk durch Wunder verherrlicht und für Israel Vermittler des Gesetzes geworden ist; Aaron, der Träger des Priesterthums, und Phinees, der Eiferer für Gottes Ehre und Gesetz; Josue und Kaleb, die tapferen Kämpfer gegen die Feinde Gottes und

Israel's; die Richter nach Josue, die nicht abgefallen vom Herrn, und besonders Samuel, der das Königthum errichtet und die Fürsten seines Volkes gesalbt; Nathan, der Prophet, und David, der Ueberwinder des Riesen und aller Feinde seines Volkes, der mit Glanz und Pracht den heiligen Dienst umgeben; Salomo, der Erbauer des Tempels, der gerechte und weise, wiewohl zuletzt durch Thorheit den göttlichen Zorn entflammend; Elias, der Prophet wie Feuer, und Elisäus, durch keine Macht bezwingbar, der schon todt noch Todte erweckte; Ezechias, der Befestiger der heiligen Stadt, vergeblich bestürmt von der assyrischen Macht; Jesaja, der mit großem Geiste die letzten Dinge geschaut und die Trauernden in Sion getröstet; Josia, dessen Erinnerung in jedem Munde süß wie Honig; Jeremia, zum Propheten geweiht vom Mutterleib an, und Ezechiel, der Seher der göttlichen Herrlichkeit über den Cherubinen; die zwölf Propheten, die Jakob getröstet und Rettung gezeigt durch sichere Hoffnung; Zorobabel und Josue, die Erneuerer des Heiligthums, und Nehemia, der Wiederhersteller der heiligen Stadt; Joseph, der Herr seiner Brüder und Erhalter seines Volkes, und Seth und Sem und vor Allen Adam (XLIV—L.). — Endlich wird mit einer Ermunterung zur Weisheit und einem Gebete, worin besonders Gottes Güte und Treue in seinen Verheißungen gepriesen wird, das Ganze geschlossen.

§. 45. Urtext. Schicksale desselben.

I. Daß das Buch Sirach ursprünglich in hebräischer Sprache geschrieben worden sei, bezeugt sowohl Hieronymus als auch der Verfasser des noch erhaltenen griechischen Textes. Hieronymus versichert sogar ausdrücklich, das hebräische Original, unter dem Titel **Parabolæ**, selbst noch gesehen zu haben (1). Dagegen hat man zwar Bedenklichkeiten erhoben und geglaubt, Hieronymus möchte eine chaldäische oder syrische Uebersetzung unseres griechischen Sirach, die mit hebräischen Buchstaben geschrieben war, für den Urtext gehalten haben (2). Allein bei dem, was Bretschneider

(1) Fertur et panaretos Jesu filii Sirach liber et alius pseudepigraphus liber, qui Sapientia Salomonis inscribitur. Quorum *priorem Hebraicum reperi*, non Ecclesiasticum, ut apud Latinos, sed parabolas (משלים) prænotatum etc. Præf. in Libros Salomonis.

(2) Cf. Bretschneider, liber Jesu Siracidæ græce etc. Ratisb. 1806.

zu Gunsten dieser Meinung sagt, werden zwei ganz verschiedene Dinge, Urtext und Autographon, mit einander confundirt. Daß letzteres zur Zeit des Hieronymus nicht mehr existirt habe, wird man gerne zugeben, daß aber der Urtext überhaupt um diese Zeit noch nicht verloren gewesen sei, erhellt hinlänglich aus den Citaten, die der Talmud in der babylonischen Gemara aus dem Buche Sirach darbietet (1). Zudem besaß Hieronymus genug hebräische Sprachkenntnisse, um nicht hebräische Texte mit chaldäischen und syrischen zu verwechseln. Noch wichtiger als das Zeugniß des Hieronymus ist aber das vom Urheber unseres griechischen Textes selbst. Er sagt ausdrücklich, daß er in demselben nur die Uebersetzung eines von seinem Großvater geschriebenen hebräischen Buches gebe (2).

Wollte man aber auch von allen äußern Zeugnissen absehen, so würde schon die Ausdrucksweise des griechischen Textes es unzweifelhaft machen, daß derselbe nur die Uebersetzung eines hebräischen sei. Die Darstellung ist ziemlich dieselbe, wie bei den poetischen, namentlich sententiös geschriebenen Büchern des hebräischen Kanons; überall zeigt sich Parallelismus der Sätze und Satzglieder, immerfort wiederholen sich Vergleichungen und Antithesen, wobei die Haupttheile der Sätze und Vergleichungsglieder gewöhnlich nur mit *καὶ* neben einander gestellt werden. Dazu kommt eine Menge auffallender, zum Theil sehr harter Hebraismen, wie z. B. *κρινᾶσιν αὐτῷ* (יוֹכִיחוּ לוֹ) **VIII. 14.**, *καὶ ἐξ ἡμῶν γηράσκεσιν* (וְגַם מִמֶּנּוּ יַזְקִינוּ) **VIII. 6.**, *ἐξήρανεν ἐξ αὐτῶν* (הוֹבִישׁ מֵהֶם) **X. 17.**, *ἡμέραι ἀριθμᾶ* (יְמֵי מִסְפָּר)

---

p. 32 sq. Schon Jos. Scaliger glaubte, das hebräische Exemplar, wovon Hieronymus rede, sei nur eine aus unserem griechischen Text geflossene hebräische Uebersetzung gewesen (cf. **Fabricii Biblioth. Græc. ed. Harles. III. 721.**).

(1) Man hat zwar bezweifeln wollen, daß unter dem **ben Sira** (בן סירא) des Talmud der Verfasser unseres Buches gemeint sei. Allein die weichere Aussprache, auf die man sich beruft (cf. **Huet. demonstr. evang. p. 255.**), kann um so weniger beweisen, als die späteren Rabbinen unsern Sirach jedenfalls סרא oder זרא nannten und somit א statt ה oder ך aussprachen. Und da die Talmudisten gerade ein **Buch Sirach** citiren und ihre Citate größtentheils in unserem Buch Sirach sich finden, so kann die Identität beider wohl keinem Zweifel unterliegen.

(2) — *ἀναγκαιότατον ἐθέμην αὐτὸς προσενέγκασθαί τινα σπουδὴν καὶ φιλοπονίαν τῷ μεθερμηνεῦσαι τήνδε τὴν βίβλον.*

XVII. 2., *καὶ τίς προσθήσει ἐκδιηγήσασθαι τὰ ἐλέη αὐτοῦ* (וּמִי יוֹסִיף לְסַפֵּר רַחֲמָיו) **XVIII.** 5. u. dergl. Sogar an solchen Stellen fehlt es nicht, die sich nur als fehlerhafte Uebersetzungen eines hebräischen Textes ansehen lassen. Wenn es z. B. **XXIII.** 14. heißt: *ἀνάμεσον γὰρ μεγιστάνων συνεδρεύεις*, so ist das *γὰρ* augenfällig nur fehlerhafte Uebersetzung von כִּי, welches im Urtext als Bedingungspartikel stund. Wenn es **XXV.** 15. heißt: *οὐκ ἔστι κεφαλὴ ὑπὲρ κεφαλὴν ὄφεως*, so ist bei *κεφαλὴ* offenbar רֹאשׁ = Gift mit רֹאשׁ = Kopf verwechselt worden. Wenn **XXIV.** 27. nach Erwähnung mehrerer Flüsse gesagt wird: *ὁ ἐκφαίνων ὡς φῶς παιδείαν, ὡς Γηὼν ἐν ἡμέραις τρυγητοῦ*; so ist *ὡς φῶς* wiederum augenscheinlich fehlerhafte Uebersetzung von כָּאוֹר, welches an dieser Stelle, wie Amos **VIII.** 8. für כַּיְאוֹר stund (1). Wahrscheinlich beruht auch *πᾶσα σάρξ* **III.** 16. auf einem Versehen, weil im Talmud, wo diese Stelle citirt wird, dem *σάρξ* das Wort עוֹף entspricht, wofür der Uebersetzer leichtlich גּוֹף *σῶμα*, *σάρξ* gelesen haben mag (2). Endlich finden sich ein paar Etymologienspiele in dem Buche, die unter Voraussetzung der Ursprünglichkeit des griechischen Textes ohne Sinn wären. Wenn es **VI.** 22. heißt: *σοφία γὰρ κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ἐστι, καὶ οὐ πολλοῖς ἐστι φανερά*; so ist dabei als Bezeichnung der Weisheit ein Wort gedacht, welches „unbekannt sein, verborgen sein" bedeutete, was bei *σοφία* nicht der Fall ist (3). Und wenn **XLIII.** 8. mit Bezug auf das vorherige *σελήνη* gesagt wird: *μὴν κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ἐστι*, so ist klar, daß *μὴν* nicht nach *σελήνη* gebildet ist, wohl aber יֶרַח, Monat, nach יָרֵחַ, Mond (4).

Müssen wir aber demnach die Meinung, daß vielleicht nie

---

(1) Vergl. de Wette, Einleitung. S. 436 f.

(2) Cf. de Voisin, observationes in proœmium pug. fidei. ed. Karpz. p. 128.

(3) Daß sich das Wort nicht mehr sicher angeben läßt, welches der Verfasser im Sinne hatte oder gebrauchte, thut hier nichts zur Sache, da es jedenfalls nicht das griechische *σοφία* sein kann; vielleicht war es עלימה (von עלם, verborgen sein, عليم sapiens) oder geradezu חָכְמָה mit Rücksicht auf حكم retinuit, cohibuit, andeutend, daß die wahre Weisheit den Meisten vorenthalten sei.

(4) Vgl. de Wette a. a. O.

ein hebräischer Text des Buches Sirach existirt habe (1), von der Hand weisen und uns für einen hebräischen Urtext entscheiden, so entsteht noch die Frage, ob bei diesem an die althebräische Sprache oder vielleicht an die spätere, mehr aramäische Landessprache Palästina's zu denken sei. Zu Letzterem möchte man allerdings mit Bertholdt geneigt werden (2), wenn man sich erinnert, daß das Buch erst in jener Zeit entstanden sein kann, wo die hebräische Sprache in Palästina bereits der aramäischen Platz gemacht hatte. Dennoch verdient die Annahme, daß das Buch in althebräischer Sprache abgefaßt worden sei, den Vorzug. Für sie spricht schon der Umstand, daß gar viele Sittensprüche in demselben vom Verfasser nur gesammelt worden sind, wie durch einzelne Stellen (VIII. 8. XXX. [XXXIII.]. 16. L. 27.) angedeutet und im Prolog der Complutenser Polyglotte ausdrücklich gesagt wird (3). Hat aber der Verfasser Sittensprüche aus alter Zeit gesammelt, so hat er sie sicherlich in der Sprache, in welcher er sie vorfand, somit in der althebräischen zusammengestellt, und dann auch bei demjenigen, was von ihm selbst herrührt, sich eben dieser und nicht einer andern Sprache bedient (4). Dazu kommt, daß unter der ziemlich bedeutenden Anzahl von Sprüchen, die der Talmud aus unserem Buche anführt, alle bis auf drei in die althebräische Sprache eingekleidet sind, zuweilen mit einer leichten chaldäischen Färbung, die aber auf Rechnung des talmudistischen Referenten kommen mag (5).

II. Eine andere Frage ist aber noch, ob der hebräische Text, den Hieronymus gesehen, wirklich der unverfälschte Urtext gewesen sei. Diese Frage aber scheinen wir nicht bejahen zu dürfen, denn schon die Citationen unseres Buches im Talmud deuten darauf hin, daß das von den Gemaristen benützte Buch

---

(1) Cf. Fabricii Biblioth. Græc. ed. Harles. III. 721.

(2) Einleitung. V. 2296. — Schon Stäudlin behauptete geradezu: „Es wurde ursprünglich Syrisch-Chaldäisch geschrieben" (Geschichte der Sittenlehre Jesu. I. 385.).

(3) — *τὰ ἑτέρων τῶν πρὸ αὐτῆ συνετῶν ἀνδρῶν ἀποφθέγματα συνήγαγεν κτλ.*

(4) Vergl. Eichhorn's allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur. Bd. VII. S. 843 f.

(5) Vergl. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt ꝛc. S. 104.

Sirach nicht mehr seine ursprüngliche Gestalt gehabt, sondern bereits mehrfache Aenderungen erlitten habe. Es enthielt nicht nur Sprüche, die in keiner jener Uebersetzungen sich finden, die an Alter der Gemara weit vorangehen (1), sondern auch solche Stellen, die schon den alten Rabbinen eines frommen Buches unwürdig geschienen (2) und wahrscheinlich das Verbot, es zu lesen, hervorgerufen haben (3). Ist aber schon zur Zeit der Talmudisten das hebräische Buch Sirach durch verschiedene Aenderungen und Zusätze entstellt gewesen, so müssen sich solche wohl auch in dem Exemplar, welches Hieronymus gesehen, schon ge-

---

(1) Z. B.: כדכתיב בספר בן סירא הכל שקלתי בכף מאזנים ולא מצאתי קל מסובין וקל מסובין תחת הדר בית חמיו וקל מהתן אורח מכניס אורח וקל מאורח משיב דבר בטרם ישמע d. h. Wie geschrieben steht im Buche Ben Sira: Alles habe ich gewogen auf der Wagschale und nichts leichter gefunden als Kleien; aber leichter als Kleien ist ein Bräutigam, der im Hause seines Schwiegervaters wohnt, und leichter als solcher Bräutigam ein Gast, der Gäste mitbringt, und leichter als solcher Gast, wer antwortet, bevor er ganz angehört hat. Baba bathr. fol. 98 b. — כתב בספר בן סירא כל ימי עני רעים בן סירא אומר אף לילות בשפל גגים גגו ממטר גגים לגגו ברום הרים כרמו מעפר כרמו לכרמים d. h. Es ist geschrieben im Buche Ben Sira: alle Tage des Armen sind bös; Ben Sira sagt: auch die Nächte. Das niedrigste der Dächer ist sein Dach, der Regen der Dächer kommt auf sein Dach; auf der Höhe der Berge ist sein Weinberg, der Boden seines Weinberges kommt auf andere Weinberge. Baba bathr. fol. 146 a. vergl. Kethuboth 110 b., Sanhedrin 100 b.

(2) Z. B.: לא תינטוש גילדנא מאודנא דלא ליזיל משכיח לחבלא אלא צלי יתיה בגוא ואיכול ביה תרתין גריצים d. h. ziehe ihm nicht die Haut von den Ohren ab, damit nicht sein Fell unnütz werde; sondern brate ihn im Feuer, und iß mit ihm zwei Kuchen. Sanhedr. fol. 100 b. זלדקן קורטמן עבדקן סכסן דנפח בכוסיה לא צחי אמר במאי איכול לחמא סב מיניה מאן דאית ליה מעברתא בדיקניה כולי עלמא לא יכלין ליה d. h. Ein dünnbärtiger ist schlau, ein dickbärtiger dumm; wer in den Becher bläst, hat keinen Durst; wer sagt: was soll ich mit dem Brodte essen, dem nimm das Brodt; wer einen getheilten Bart hat, dem kann die ganze Welt nichts anhaben. Sanhedr. l. c.

(3) Daß ein solches Verbot später allerdings existirte, erhellt aus Sanhedr. fol. 100 b., wo es heißt: רב יוסף אמר בספר בן סירא נמי אסיר למיקרי אמר ליה אביי מאי טעמא וכו.

funden haben (1), und es ist dann der Verlust desselben weniger groß, als es beim ersten Anblick scheinen könnte. Verloren ist es übrigens ohne Zweifel, denn das sogenannte Alphabet des ben Sira läßt sich durchaus nicht als das Original unseres Buches ansehen (2), und eben so wenig das von Burtorf etwas näher beschriebene Buch Sirach, das viele Dinge aus dem jüdischen Fabelkreise im Sinne der spätern Rabbinen bespricht (3). Selbst das ist nicht einmal wahrscheinlich, daß jenes Alphabet durch allmählige rabbinische Zusätze, Weglassungen und Aenderungen aus dem ursprünglichen Buche Sirach entstanden sei, wie Huetius glaubte (4), weil doch auch in diesem Falle die Verschiedenheit nicht so groß sein könnte, als sie wirklich ist.

§. 46. Aelteste Uebersetzungen. Relativer Werth derselben.

Dem Bisherigen zufolge ist der griechische Text eine unmittelbare Uebersetzung des hebräischen Urtextes, und zwar die älteste und mit größtem Fleiß und Eifer vom Enkel des Verfassers selbst verfertigte. Es scheint daher, daß diese Uebersetzung wohl der zuverlässigste und genügende Ersatz für den verlorenen Urtext sein müsse, und man gar nicht mehr auf den Gedanken kommen sollte, mit ihr andere alte Uebersetzungen zu vergleichen und dann zu fragen, welche wohl den übrigen vorzuziehen sei. Allein genauer angesehen, verhält sich die Sache doch anders. Wenn wir auch die Vermuthung, daß vielleicht der Enkel in der Schrift des Großvaters sich an einzelnen Stellen Aenderungen, Weglassungen und Zusätze erlaubt haben könnte, was Dähne wahrscheinlich zu machen sucht (5), geradezu von der Hand weisen wollen, weil

---

(1) Schon Huetius hat etwas Derartiges vermuthet, wiewohl er keine Beweisgründe dafür beibringt. Er sagt: Porro vitiatum in multis fuisse Ben Sira librum, etiam ante Thalmudis compositonem existimo, multaque in eum inserta, quæ Thalmudistis magistris probari non potuerint. — — In Palæstinam cum subinde venisset Hieronymus, exemplaria illic vulgata, ac jam adulterata nactum esse reor. Demonstr. evang. p. 225.

(2) Vergl. de Wette, Einleitung. S. 439.

(3) Cf. Buxt. Bibliotheca rabbinica. p. 324. — Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. S. 105.

(4) Demonstr. evang. p. 255.

(5) Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle 1834. II. 146 ff.

ſich das πολλὴν γὰρ ἀγρυπνίαν καὶ ἐπιστήμην προσενεγκάμενος κτλ. des Prologs doch nicht ſicher zu ihren Gunſten anführen läßt; ſo iſt ſeine Ueberſetzung doch jedenfalls nicht in ihrer urſprünglichen Geſtalt auf uns gekommen. Die Handſchriften und Ausgaben derſelben weichen nicht nur unter ſich, ſondern auch von den Citationen der griechiſchen Kirchenväter bedeutend ab, ſo daß namentlich letztere einen Text müſſen gehabt haben, der von unſerem jetzigen nicht wenig verſchieden war. Die Sache unterliegt keinem Streite mehr, ſondern iſt allgemein anerkannt (1). Wir wollen daher weniger zum Beweiſe derſelben als vielmehr nur zu einiger Veranſchaulichung des Verderbniſſes, das der griechiſche Text allmählig erlitten haben muß, einige Beiſpiele jener Abweichungen namhaft machen, und zwar nur ſolche, wo es ſich um patriſtiſche Citate handelt, und wollen zugleich zur Vorbereitung eines Urtheils über die Vulgata jedesmal auch ihren Text beifügen.

I. 21. *Οὐ δυνήσεται θυμὸς ἄδικος δικαιωθῆναι.*	*Φόβος κυρίᾳ ἀπωθεῖται ἁμαρτήματα, ἄφοβος δὲ ὃ δυνήσεται δικαιωθῆναι.* Clem. Alex. Pædag. I. 8.	Timor Domini expellit peccatum; nam qui sine timore est, non poterit justificari. I. 27 f.
II. 12. *Οὐαὶ καρδίαις δειλαῖς*	Vae duplices corde. Orig. in Exod. hom. VIII.	Vae duplici corde II. 14.
III. 10. *Καὶ ὄνειδος τέκνοις μητρὶ ἐν ἀδοξίᾳ.*	*Ἀδοξία πατρὸς ὄνειδος τέκνων.* Chrysost. hom. II. 2 Tim. I. et Hom. IX. Philipp. II.	— et dedecus filii pater sine honore. III. 13.
IV. 8. *Κλῖνον πτωχῷ τὸ σὸς σε*	*Κλῖνον πτωχῷ ἀλύπως τὸ σὸς σε.* Chrysost. L. III. de sacerd.	Declina pauperi sine tristitia aurem tuam. IV. 8.
VII. 6. — *μὴ ἐκ ἐξισχύσεις ἐξάραι ἀδικίας.*	— *εἰ μὴ ἐξισχύσεις λ.* Chrysost. hom. II. in Tit. I.	— nisi valeas irrumpere iniquitates. VII. 6.
VII. 23. *Κάμψον ἐκ νεότητος τὸν τράχηλον αὐτῶν*	*Κάμψον αὐτὰ ἐκ νεότητος αὐτῶν.* Clem. Alex. Pædag. I. 9.	et curva illos a puericia illorum. VII. 25.

(1) Vergl. Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 71—73. — Jahn, Einleit. II. 938. — Bretschneider, liber Jes. Siracidæ græce. p. 704 sq. — Bertholdt, Einleitung. V. 2299. — de Wette, Einleitung. S. 437.

IX. 9. — καὶ τῷ πνεύματί σε ὀλισθήσῃς εἰς ἀπώλειαν.	— Καὶ τῷ αἵματί σε ὀλισθήσῃ εἰς ἀπώλειαν. Clem. Alex. Pæd. II. 7.	— et sanguine tuo perdaris in perditionem. IX. 13.
X. 9. — — — —	φιλαργύρῳ μὲν οὐδὲν ἀτιμότερον, ὁ γὰρ τοιοῦτος ἑαυτὸν ἀποδίδοται. Chrysost. cf. Bretschneider. lib. Jes. Sir. p. 172.	Avaro autem nihil est scelestius, hic enim et animam suam venalem habet. X. 9. 10.
XVI. 3. κρείσσων γὰρ εἷς ἢ χίλιοι.	καὶ κρείσσων εἷς ποιῶν τὸ θέλημα κυρίε, ἢ μυρίοι παράνομοι. Chrysost. cf. Holmes ad h. l.	Melior est enim unus timens Deum, quam mille filii impii.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß dieſen Citaten gemäß, die ſich noch durch manche ähnliche vermehren ließen, der griechiſche Text unſeres Buches, welchen Clemens von Alexandrien, Origenes und noch Chryſoſtomus vor ſich hatten, von dem unſerigen bedeutend verſchieden geweſen ſein muß. Man darf nicht etwa einwenden, es handle ſich dabei nur um einzelne wenige Stellen; denn es ſind auch verhältnißmäßig nur wenige und kurze Citate, die uns vorliegen, und da ſchon dieſe eine ſo große Verſchiedenheit aufweiſen, ſo iſt es mehr als bloße Vermuthung, daß größere und zahlreichere Citate auch auf eine bedeutende und durchgreifende Verſchiedenheit führen müßten. Wenn nun auch das hebräiſche Original vom Enkel des Verfaſſers noch ſo genau in's Griechiſche ſollte überſetzt worden ſein, wir können jedenfalls nicht ſagen, daß wir ſeine Arbeit in ihrer urſprünglichen weſentlich unverſehrten Geſtalt noch beſitzen.

Dem Alter nach ſteht der griechiſchen Ueberſetzung am nächſten die lateiniſche in der Vulgata, die aus den erſten chriſtlichen Jahrhunderten herrührt und von Hieronymus nicht revidirt worden iſt (1). Bei der Frage, ob ſie etwa zuverläſſiger ſei, als der griechiſche Text, wird es ſich zuvörderſt darum handeln, ob ſie eben dieſe oder vielleicht das hebräiſche Original zur Grundlage habe. Wenn letzteres der Fall wäre, ſo möchte ſich unter den bereits berührten Umſtänden vielleicht ihr Vorzug vor der griechiſchen Ueberſetzung leicht darthun laſſen. Und wirklich hat

(1) Bianchini's Behauptung, daß eine ſolche Reviſion Statt gefunden habe (vindic. canonicar. Scriptur. Rom. 1740. p. 288 sqq.) hat hier eben ſo, wie beim Buche der Weisheit, die eigene Ausſage des Kirchenvaters gegen ſich.

auch schon Corn. a Lapide (1) und Sabatier (2) die Vermuthung ausgesprochen, daß der lateinische Text der Vulgata aus einem hebräischen Original geflossen sein möge. Später hat Bengel diese Vermuthung näher zu begründen gesucht (3), und obwohl er mehrfachen Widerspruch, hauptsächlich von Seite Bretschneider's, erfahren (4), erklärt doch noch sogar de Wette es für „zweifelhaft, ob man einen sehr veränderten griechischen oder einen hebräischen Urtext als Grundlage annehmen soll" (5).

Für die Annahme eines griechischen Urtextes läßt sich allerdings der Umstand anführen, daß manche Ausdrücke geradezu aus der griechischen in die lateinische Uebersetzung herübergenommen sind, wie z. B. γλῶσσα εὔχαρις (wofür der jetzige Text εὔλαλος hat), lingua eucharis VI. 5., ἐν ἐρήμῳ, in eremo XIII. 19. (23.), ἀπορηθήσεται, aporiabitur XVIII. 7. (6.), ἄνθρωπος ἄχαρις, homo acharis XX. 19. (21.), ὡς διώρυξ ἀπὸ ποταμοῦ, quasi fluvii dioryx XXIV. 30. (41.), δι' αὐτὸς ἐγένετο ὁ κατακλυσμός, propter illos factus est cataclysmus XL. 10. Dazu kommt, daß öfters lateinische Worte nach griechischen gebildet werden, wie pessimare nach κακῶν XI. 24. (26.), obductio nach ἐπαγωγή II. 2. V. 8. (10.), apostatare faciunt nach ἀποστήσασι XIX. 2., assiduare nach ἐνδελεχεῖν XXX. 1. Endlich kommen Sonderbarkeiten vor, die entschieden auf den griechischen Text zurückweisen und sich nur aus diesem leicht und befriedigend erklären lassen. So hat z. B. die lateinische Vulgata statt φίλον σκεπάσαι ἐκ αἰσχυνθήσομαι amicum salutare non confundar XXII. 25. (31.), und verwechselt dabei offenbar σκεπάσαι mit ἀσπασασθαι; statt ὡς λιβάνε ἀτμὶς hat sie quasi Libanus non incisus XXIV. 15. (21.), und verwechselt dabei ἀτμὶς mit ἄτομος; statt ὡς διχομενία ἐπληρώθην hat sie ut furore enim repletus sum XXXIX. 12. (16.), und verwechselt dabei διχομενία mit δυσμηνία; statt ἀνύψωσα ἐπὶ γῆς

(1) Comment. in Ecclesiasticum. p. 20.

(2) Porro si Ecclesiastici liber primitus Hebraicus fuit, non Græcus, quid obstat quominus Latina illa, quam habemus, ejusdem libri Versio proxime manaverit ex fonte Hebraico, non vero ex translatione Græca, quæ nunc exstat, etc. Biblior. sacror. lat. vers. antiq. II. 390.

(3) Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur. VII. 832 ff.

(4) Liber Jes. Siracidæ græce. p. 699 sq.

(5) Einleitung. S. 439.

ἱκετείαν μϐ hat sie exaltasti super terram habitationem meam LI. 9. (13.) und verwechselt somit ἱκετεία mit οἰκετεία (1). — Indessen ließe sich Derartiges doch auch daraus erklären, daß etwa der Uebersetzer des hebräischen Originals die griechische Uebersetzung zu Rathe zog und bei einzelnen Stellen in Benutzung derselben etwas unglücklich war. Und es scheint nicht einmal nöthig zu sein, noch darauf Gewicht zu legen, daß vielleicht seine Uebersetzung später nach Maaßgabe des griechischen Textes an einzelnen Stellen geändert worden sei (2). Es dürfte diese Annahme um so weniger statthaft sein, als sich im lateinischen Texte unseres Buches sonst keine so bedeutenden Entstellungen nachweisen lassen, wie im griechischen, und die Citate der lateinischen Kirchenväter mit unserer jetzigen Vulgata regelmäßig übereinstimmen (3). Dazu kommt, daß manche Verschiedenheiten zwischen dem griechischen und lateinischen Texte von der Art sind, daß sie auf einen gemeinsamen hebräischen Urtext zurückweisen, wenigstens aus einem solchen sich am leichtesten und natürlichsten erklären lassen. Dahin gehört z. B. ἐπιθυμήματα I. 17., wofür die Vulgata thesauri hat; wenn im hebräischen Original מטמנים oder מטמנים stund, so konnte einer der beiden Uebersetzer leichtlich das eine mit dem andern verwechseln. Dahin gehört ferner ἐντολαί I. 25., wofür die Vulgata justitia hat; wenn im Original משפט stund, so erklärt sich daraus beides von selbst. Für ἐν στόμασιν ἀνθρώπων I. 29. hat die Vulgata in conspectu hominum, was sich beides aus לפני אנשים am leichtesten erklärt. Für ἐν τοῖς χείλεσι σϐ πρόσεχε hat die Vulgata et non scandalizeris in labiis tuis, was sich wiederum Beides am leichtesten daraus erklärt, daß im Urtext תשכיל oder תכשל stund und der eine von beiden Uebersetzern das eine mit dem andern verwechselte (4). Da sich noch gar manches dieser Art anführen ließe, so scheint immerhin die Ansicht, daß der

(1) Vgl. über Derartiges: Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 85 f. — Eichhorn's allg. Bibliothek ꝛc. VII. 842 ff. — Bretschneider, lib. Jes. Sir. p. 700.

(2) Vergl. Eichhorn's allg. Biblioth. VII. 850.

(3) Cf. Corn. a Lap. Comment. in Eccli. p. 21. — Goldhagen, introductio. II. 335. — Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 85.

(4) Ueber mehreres Derartige vergl. Eichhorn's allgemeine Bibliothek. VII. 851 ff.

lateinische Text aus dem hebräischen unter Beiziehung des griechischen geflossen sei, nicht ohne allen Grund zu sein. Vielleicht ließe sich aber bei dieser Gestalt der Sache auch annehmen, daß der Urheber der Vulgata zwar den griechischen Text übersetzt, aber ein hebräisches Original dabei benützt habe, und darin der Grund jener Erscheinungen liege, die auf ein solches hinweisen.

Nun scheint die Entscheidung über die Frage nach dem relativen Werth der griechischen und lateinischen Uebersetzung keine große Schwierigkeit mehr zu haben. Schon wenn wir von jedem Zusammenhang der Vulgata mit dem hebräischen Original gänzlich absehen und sie bloß als Uebersetzung des griechischen Textes betrachten, stellt sie jedenfalls eine sehr alte und von der jetzigen sehr verschiedene Gestalt desselben dar und ist ihrerseits im Wesentlichen unverändert geblieben, wie die patristischen Citate zeigen. Schon aus diesem Grunde scheint ihr der Vorzug vor dem jetzigen griechischen Texte zu gebühren. Dazu kommt, daß die Citate griechischer Kirchenschriftsteller, wo sie von dem jetzigen griechischen Texte abweichen und sich nicht als bloße Gedächtnißcitate zu erkennen geben, meistens mit der lateinischen Vulgata zusammenstimmen, wie aus der obigen beispielsweisen Parallelisirung dießfallsiger Stellen sich ersehen läßt. Und auch dieser Umstand ist ohne Zweifel ein nicht geringer Beweis für jenen Vorzug. Derselbe scheint also entschieden behauptet werden zu müssen, schon abgesehen vom hebräischen Urtext. Daß er nur um so unläugbarer wird, wenn die lateinische Uebersetzung einen solchen zur Grundlage hat, oder auch nur mit besonderer Rücksicht auf ihn entstanden ist, leuchtet von selbst ein, denn was vorhin über die Entstellungen des hebräischen Urtextes schon in alter Zeit gesagt wurde, läßt sich für die Zeit, aus welcher die lateinische Vulgata herrühren muß, wenigstens nicht erweisen; die talmudistischen Auctoritäten, in deren Citationen der Beweis für jene Entstellungen liegt, beginnen erst mit dieser Zeit und gehören meistens einer späteren an. R. Akiba erwähnt erst die Schriften des Ben Sira (1), und die oben berührten Citate daraus geben meistens R. Joseph und R. Abaji, die erst im vierten christlichen Jahrhundert lebten (2). Haben aber die Rabbinen

(1) Vergl. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. S. 101.
(2) Ebend. S. 104.

erst im zweiten christlichen Jahrhundert von dem Buche Kenntniß zu nehmen und es zu schätzen angefangen, und lassen sich die Entstellungen desselben der Hauptsache nach nur von ihnen herleiten, so fallen sie jedenfalls in eine spätere Zeit, als die lateinische Uebersetzung, und es ist dann der hebräische Text, der bei Verfertigung der Vulgata zu Grunde gelegt oder benützt wurde, als der wesentlich ursprüngliche und unversehrte zu betrachten.

§. 47. Quellen und Zusammensetzung des Buches.

I. Die Frage nach den Quellen kann hier keine große Schwierigkeit machen. Die Hauptquelle war augenscheinlich die eigene vieljährige Erfahrung und Beobachtung des Verfassers. Diese bot ihm reichlichen Stoff zu verschiedenen sittlichen Lehren und Lebensregeln, die er dann in kurzen Denksprüchen ausdrückte und diese endlich in dem Buche, das wir noch unter seinem Namen besitzen, zusammenstellte. In diese Sammlung nahm er aber nicht bloß eigene Denksprüche auf, sondern auch fremde, wenn sie die Lehre, die er gerade geben wollte, in passender Form aussprachen (1). Woher er aber namentlich manche seiner Sprüche entnommen, kann nicht lange zweifelhaft bleiben. Er sagt selbst von den heiligen Schriften seines Volkes, daß in ihnen alle Schätze der Weisheit niedergelegt seien **XXIV.** 23. (32.), und giebt damit zu verstehen, daß auch er seine Weisheit hauptsächlich aus ihnen geschöpft habe. Und sein Enkel versichert ausdrücklich, daß er sich mit ungewöhnlichem Eifer auf das Lesen jener Schriften verlegt und dadurch sich die Einsicht und Fähigkeit erworben habe, auch selbst etwas zur Förderung der Weisheit und guten Sitte Beitragendes zu schreiben (2). Aber selbst abgesehen von diesen bestimmten Aussagen, erhellt die Richtigkeit dessen, was sie angeben, hinlänglich schon aus dem Inhalte des Buches. Es kommen in demselben zahlreiche Stellen vor, die in den älteren Büchern des hebräischen Kanons, namentlich in den Sprüchwörtern, Psalmen, Hiob und Koheleth ihre mehr oder

(1) S. oben, S. 210.

(2) Ὁ πάππος μου Ἰησοῦς ἐπὶ πλεῖον ἑαυτὸν δοὺς εἰς τε τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀναγνωσιν, καὶ ἐν τούτοις ἱκανὴν ἕξιν περιποιησάμενος, προήχθη καὶ αὐτὸς συγγράψαί τι τῶν εἰς παιδείαν καὶ σοφίαν ἀνηκόντων κτλ. **Prolog.**

weniger genauen Parallelen haben, und sofort zum Beweise dienen, daß der Sohn Sirach's seine Spruchsammlung gern mit den Sentenzen jener älteren Bücher bereicherte und seine Weisheitslehren oft in dieselben einkleidete, etwa so, daß er durch kleine Modifikationen des Ausdrucks nachhalf und den ältern Sinnspruch für seine Zwecke brauchbar machte (1). Außerdem mag er auch noch manche im gewöhnlichen Leben gangbare Denksprüche, die auf einer richtigen sittlich-religiösen Lebens- und Weltanschauung beruhten, in seine Sammlung aufgenommen haben. Und es ist, wenn auch nicht nach Bretschneider's Ansicht ein wirklicher Beweis hiefür, doch jedenfalls beachtenswerth, daß manche Sprüchwörter bei syrischen und arabischen Schriftstellern, auch bei griechischen und römischen Klassikern mit einzelnen sirachischen übereinstimmen (2). Uebrigens liegt es, auch abgesehen davon, wohl in der Natur der Sache, daß der Verfasser eines solchen, zu allgemeinem Gebrauche bestimmten und auf größte Popularität Anspruch machenden Buches sich so weit als möglich zur Anschauungsweise des Volkes herabließ und daher gehaltvolle, unter diesem übliche Denksprüche aufnahm.

II. Ueber die Zusammensetzung des Buches und die Aufeinanderfolge der Einzelnheiten in demselben haben Sonntag, Eichhorn und Jahn etwas eigenthümliche Vermuthungen aufgestellt. Sonntag glaubte, das Buch enthalte bloß Materialien zu einem größeren Werke, das der Verfasser selbst schon angelegt, aber nicht vollendet habe, und dessen einzelne Theile später wieder verwirrt worden seien. Dieß erhelle daraus, daß die Anlage im Ganzen zwar planmäßig sei, aber nur stückweise diesen Plan noch erkennen lasse, und daß die Schreibart in verschiedenen Theilen des Buches ganz verschieden sei (3). Eichhorn sodann unterschied drei Theile des Buches, nämlich: a) Kapp. I—XXIII., b) Kapp. XXIV. 1—XLII. 14., c) Kapp. XLII. 15—L. 24., und glaubte, jeder derselben sei ursprünglich ein für sich bestehendes Ganzes gewesen, und der Verfasser habe erst später alle drei zu einem größeren Ganzen zusammengefügt; den ersten Theil

(1) Cf. Huet. Demonstr. evang. p. 253. — Bretschneider, l. c. p. 28.
(2) Corn. a Lap. Comment. in Eccli. p. 27. — Bretschneider, l. c. p. 27.
(3) Vergl. Fabricii Biblioth. græc. III. 721. — Jahn, Einleitung. II. 935.

habe er nach dem Muster der salomonischen Sprüchwörter eingerichtet, nach dessen Beendigung aber zu einem neuen Sittenbuch wieder allerlei kleinere und größere Aufsätze und kleine Blätter mit einzelnen Gnomen zusammengelegt, um sie einst zu einem Ganzen zu vereinigen, diese habe er noch vor der förmlichen Herausgabe einige seiner Bekannten lesen und abschreiben lassen, und dabei haben die einzelnen Blätter eine verschiedene Anordnung erhalten, wie sie uns noch jetzt im lateinischen und griechischen Texte vorliege. Wegen der Inhaltsähnlichkeit habe er später diesen Theil dem ersten angeschlossen und dann noch ein Lob der Gottheit und der edlen Vorfahren der Hebräer beigefügt, weil es überhaupt Gewohnheit der Juden gewesen, ihre Schriften mit einer Anwendung ihrer alten Geschichte auf die abgehandelte Materie zu beschließen," und endlich dem Ganzen noch eine ausführliche Schlußdorologie beigefügt (1). Jahn endlich zerfällt das Buch ebenfalls in drei Theile, rechnet aber zum ersten Kapp. I. —XLIII., welche "Lobpreisungen der Weisheit und Lebensregeln für alle Stände, Geschlechter, Alter, Lebensverhältnisse und Auftritte" enthalten; in den zweiten stellt er Kapp. XLIV—L., welche "aus Lobsprüchen einiger Patriarchen und berühmten Vorfahren" der jüdischen Nation bestehen; als dritten endlich zählt er Kap. LI., welches "mit einem Gebete oder Lobliede auf die Treue Gottes in seinen Verheißungen und mit einer Ermunterung zur Weisheit den Beschluß mache" (2).

Was jedoch Sonntag über die Verschiedenheit der Darstellung in den einzelnen Theilen des Buches sagt, ist mitunter etwas übertrieben (3); so weit es aber Wahrheit enthält, ist die Verschiedenheit nicht anders, als man sie bei einem Buche dieser Art, wo die verschiedenartigsten Dinge nach den verschiedensten Beziehungen besprochen werden, im Voraus erwarten muß. Aus diesem Umstande läßt sich daher keineswegs, aber eben so wenig auch aus der theilweisen Zusammenhangslosigkeit des Buches die Folgerung ziehen, daß dasselbe im Sinne des Verfassers ein bloßer Entwurf sei, den er später noch zu vervollständigen und in ein geordnetes planvolles Ganzes zu verarbeiten beabsichtigt

(1) Einleitung in die apokr. S. 50—54.
(2) Einleitung. II. 934 f.
(3) Vergl. Jahn, Einleitung. II. 936.

habe (1). Vielmehr konnte ein Sittenbuch, in Weisheitssprüchen bestehend, kaum eine andere Gestalt erhalten, als das Buch Sirach gegenwärtig hat, und eine Verarbeitung, wie sie Sonntag zu denken scheint, hätte gerade seinen eigenthümlichen Charakter verwischen müssen; die zuweilen vorkommende Abgerissenheit sollte um so weniger auffallen, als sie, wie bei unserem Buche, so auch schon bei den Sprüchen Salomo's sich findet. — Eichhorn macht für seine Zerlegung des Buches in drei Theile und die anfängliche Selbstständigkeit dieser keine besonderen Gründe namhaft, glaubt aber durch seine Hypothese die abweichende Aufeinanderfolge der Abschnitte in den verschiedenen Texten und Uebersetzungen (2) vom dreißigsten Kapitel an am natürlichsten erklären zu können. Die Abtheilung selbst scheint er von älteren Exegeten, obwohl er ihrer nicht gedenkt, entlehnt zu haben, wenigstens zerlegen schon Corn. a Lapide und Calmet das Buch genau eben so wie Eichhorn, nur daß sie nichts von einer ursprünglich selbstständigen Existenz der einzelnen Theile sagen. Es läßt sich auch in der That nicht läugnen, daß an jenen Stellen, die als die Trennungspunkte bezeichnet werden, jedes Mal ein neuer vom vorherigen verschiedener Gegenstand zur Sprache kommt, worin allerdings dem ersten Anblicke nach eine Berechtigung zu solcher Trennung liegen könnte. Allein genauer angesehen liegt sie doch nicht darin, weil man sonst das Buch nicht bloß in drei, sondern in eine ziemlich große Menge einzelner ursprünglich selbstständiger Theile zerlegen müßte, da ja gar oft ein neuer, vom vorherigen verschiedener Gegenstand zur Sprache kömmt. Ueberdieß ist Eichhorn's Hypothese für ihre Zwecke nicht genügend. Denn es ist nach ihr nicht recht begreiflich, wie nur gerade zwei und nicht vielmehr ziemlich viele von einander abweichende Zusammenstellungen der einzelnen Abschnitte sollten Statt gefunden haben. Wozu noch kommt, daß die Abweichung schon in den hebräischen Exemplaren sich gefunden, und der complutensische Text (sammt den Uebersetzungen, die mit ihm übereinstimmen) ein anderes hebräisches Exemplar zur Grundlage haben und sofort auch eine

(1) Vergl. Bertholdt, Einleitung. V. 2293 f.

(2) Sie besteht hauptsächlich darin, daß die zwei Abschnitte XXX. 27 —XXXIII. 15. und XXXIII. 16 — XXXVI. 13. der lateinischen Vulgata in der griechischen Uebersetzung nach den gewöhnlichen Ausgaben geradezu mit einander vertauscht sind.

ganz andere griechische Uebersetzung darbieten müßte, als der bekannte vaticanische und alexandrinische Codex, was bekanntermaaßen nicht der Fall ist. — Jahn's Abtheilung endlich, die sich ähnlich schon in Braun's Bibelwerk findet (1), ist zum Theil in der Natur der Sache gegründet, sofern die Lobreden auf die berühmtesten Personen der hebräisch-jüdischen Geschichte sich wirklich als ein eigener, dem Inhalte nach vom Vorausgehenden merklich verschiedener Abschnitt darstellen; zum Theil hat sie aber auch etwas Sonderbares, sofern sie das letzte Kapitel, welches ein bloßes Schlußgebet und von Eichhorn sogar nur wie eine ausführliche Schlußdoxologie betrachtet wird, als einen eigenen Haupttheil des Buches den beiden andern coordinirt.

Aus dem Gesagten scheint jedenfalls so viel hervorzugehen, daß man eine förmliche Diathese des Stoffes und eine durchgreifend planmäßige Anordnung des Einzelnen etwa nach Maaßgabe des Dekalogs, wie nach dem Vorgange Aelterer noch Tetens glaubte (2), in unserem Buche nicht zu suchen habe. Gegen jede Zerlegung der ersten 43 Kapitel in zwei ungefähr gleiche Hälften spricht der Umstand, daß dann in der zweiten Hälfte gar manche Lehren vorkommen in Bezug auf Gegenstände, die schon im ersten Theile berührt wurden. So trifft man z. B. über Wohlthätigkeit und Almosen **IV.** 1 ff. und **XXIX.** 1 ff., über die Kennzeichen und rechte Behandlungsweise der Freunde **VI.** 5 ff. und **XXXVI.** 1 ff., über die Erziehung der Kinder **VII.** 23—25. (25—27.) und **XXX.** 1—13., über die Behandlung der Sklaven **VII.** 20. 21. (22. 23.) und **XXX.** 24 ff., über Mäßigkeit in Speise und Trank **XIX.** 1. 2. und **XXXIV.** 19—31. (**XXXVI.** 22—42.) einzelne Weisheitslehren. Dieß läßt schon an eine durchgreifende Planmäßigkeit nicht wohl denken, wenn gleich eine theilweise darin sich zeigt, daß die Regeln und Sprüche, die sich auf einerlei Gegenstand beziehen, gern zusam-

---

(1) Braun theilt das Buch in folgende vier Theile: „I. Vorrede; II. Sittenregeln von Kap. 1—42.; III. Beispiele von Kap. 43—50, 28; IV. Schluß des ganzen Buches von Kap. 50, 29—51.", erklärt aber den ersten Theil alsbald für nicht zum Buche gehörig und der kanonischen Auctorität ermangelnd (Die göttl. hl. Schrift des A. u. N. T. ꝛc. Augsburg 1794. Bd. VII. S. 472 f.).

(2) Vergl. Bertholdt, Einleitung. V. 2293. — Corn. a Lapide, Comment. p. 25.

mengestellt werden. Man hat daher die Anordnung im Großen mehr als eine zufällige zu betrachten, die davon abhing, auf welche Gegenstände der Verfasser des Buches, dessen Entstehung man sich als allmählig und mehrere Jahre dauernd wird denken müssen, von Zeit zu Zeit durch innere Neigung und moralisches Bedürfniß oder äußere Veranlassungen gerade geführt wurde. Jedenfalls scheint es ganz unstatthaft und für uns ohnehin unmöglich zu sein, aus der ursprünglichen Entstehungsweise des Buches die jetzige Verschiedenheit der alten Uebersetzungen ableiten zu wollen, die sicher nur in den Verfassern und den spätern Schicksalen der Uebersetzungen selbst ihren Grund hat. Ob übrigens die Aufeinanderfolge der zwei schon bezeichneten Abschnitte im complutensischen Texte und der lateinischen Vulgata oder in den übrigen griechischen Hauptterten die ursprüngliche sei, wird sich schwerlich ganz befriedigend ausmachen lassen, ist auch insofern nicht von besonderer Wichtigkeit, als bei einer Spruchsammlung, wie sie unser Buch enthält, zwischen den Einzelnheiten nur ein lockerer oder gar kein Zusammenhang Statt findet, und somit die veränderte Stellung einzelner Abschnitte nicht auch ihre Beziehung zum Ganzen und damit ihre bestimmte Bedeutung ändert. Was übrigens Linde über die Ursache jener verschiedenen Aufeinanderfolge und für die Meinung, daß die ursprüngliche Ordnung in der Vulgata geändert worden sei, vorbringt (1), ist keineswegs so befriedigend, als es beim ersten Anblick scheinen könnte. Vielmehr spricht gerade für's Gegentheil der Umstand, daß die Ordnung der Vulgata auch in alten griechischen Handschriften sich fand, aus denen die Complutenser Recension entstanden ist (2), und daß der letzte Vers des 30sten Kap. der Vulgata in den andern griechischen Texten sehr unpassend am Ende des 33sten steht, was sich am leichtesten daraus erklärt, daß die

(1) Cf. Bretschneider, liber. Jes. Sir. græce. p. 24 sq.

(2) Die Behauptung Linde's, daß die Complutenser Ausgabe sich hier bloß nach der lateinischen Vulgata gerichtet habe (cf. Bretschneider l. c.), ist eine durch nichts begründete Voraussetzung; vielmehr wird bereits gerne zugestanden, daß Joh. Vergara, welcher für die Complutenser Polyglotte den griechischen Text der sogenannten libri sapientales besorgte, sich vielmehr durch wichtige griechische Handschriften, als durch die lateinische Vulgata bei seiner Arbeit habe bestimmen lassen (cf. Bretschneider, l. c. p. 694.).

Versetzung der fraglichen Abschnitte eben in ihm Statt gefunden habe.

§. 48. Verfasser.

Sonderbarer Weise hat man auch bei diesem Buche, dessen Verfasser in einer Art Unterschrift (L. 27. [29.]) sich selbst ausdrücklich nennt, doch auf verschiedene Verfasser gerathen.

Zunächst hat der Umstand, daß manche Stellen des Buches von den Kirchenvätern öfters als Aussprüche salomonischer Weisheit citirt werden, und vielleicht auch die Rücksicht darauf, daß es wie die salomonischen Sprüche die Aufschrift משלים hatte, die Meinung veranlaßt, daß Salomo Verfasser sei (1). Dagegen hat aber schon Augustin bemerkt, daß das Buch nicht als eine wirklich von Salomo herrührende Schrift, sondern nur de quadam similitudine als salomonisch bezeichnet werde (2). Salomo würde auch begreiflich, abgesehen von allen andern gegen ihn sprechenden Gründen, keine solche Lobreden auf Elia, Hiskia, Jesaja, Josia, Jeremia ꝛc. gehalten haben, wie sie in unserem Buche vorkommen.

Auch Sirach's Sohn der jüngere ist als Verfasser bezeichnet worden. Man hat nämlich geglaubt, er habe die zerstreut vorhandenen Sprüche seines Großvaters gesammelt, geändert, vermehrt und geordnet und so unser jetziges Buch Sirach zu Stande gebracht (3). Diese Ansicht hat jedoch ihre erste Veranlassung ohne Zweifel nur in der falschen Lesart volui et ipse statt voluit et ipse etc., womit der lateinische Prolog das griechische προήχθη καὶ αὐτὸς λ. wiedergiebt (4), und erscheint schon in sofern als unrichtig, abgesehen davon, daß der Enkel sich selbst

(1) Cf. Corn. a Lap. l. c. p. 16 sq.

(2) Doctrina christiana. II. 8.

(3) Dem Großvater blieb nach dieser Ansicht nur der Antheil an dem Buche, daß er das Material dazu wenigstens großentheils geliefert hätte. Dieser Ansicht war schon Isidorus Hispalens. (cf. Corn. a Lap. p. 19. — Houbigant, notæ criticæ in V. T. p. CCXXIII.), und Jo. de Driedo (cf. Humfr. Hody, de bibl. text. orig. Oxon. 1705. p. 194.).

(4) Fefellit Isidorum, quod corrupte in prologo Ecclesiastici legerit: „Volui et ipse scribere aliquid horum," cum legendum sit: „Voluit et ipse," scilicet avus meus, „aliquid scribere" (Corn. a Lap. l. c. p. 19.). Die Lesart volui statt voluit fand auch wirklich noch Sabatier im Cod. Ms. Sangerm. Vergl. Bibl. sacr. lat. vers. antiquæ. II. 423.

bloß als Ueberſetzer des vom Großvater ererbten Buches charakteriſirt (τῷ μεθερμηνεῦσαι τήνδε τὴν βίβλον). Es kann ſomit auch der jüngere Sohn Sirach's bei der Frage nach dem Verfaſſer unſeres Buches nicht in Betracht kommen.

Nach den beſtimmteſten Ausſagen des Prologs und des Buches ſelbſt (L. 27. [29.]) hat der Großvater des Ueberſetzers, Namens Jeſus Sohn Sirach's aus Jeruſalem, das Buch geſchrieben, und es läßt ſich gegen keine dieſer beiden Angaben ein gegründeter Zweifel erheben. Zwar läßt die ſyriſche Ueberſetzung in der angeführten Stelle die Worte: Jesus filius Sirach Jerosolymita weg, allein dieſelben ſind durch die lateiniſche Vulgata, alle griechiſche Handſchriften und die arabiſche Ueberſetzung ſo vollkommen conſtatirt, daß das Schweigen des Syrers nicht mehr das Geringſte dagegen beweiſen kann. Und daß der Verfaſſer wirklich ein Paläſtinenſer geweſen ſei und in Paläſtina, nicht etwa in Aegypten, wie mit Andern auch Linde glaubt (1), ſich aufgehalten und ſein Buch geſchrieben habe; darauf deutet auch die Art und Weiſe, wie er von dem jeruſalemiſchen Tempeldienſte redet und namentlich die Verrichtung der hohenprieſterlichen Functionen durch Simon den Sohn Onia's beſchreibt (XIV. 10. 11. [14. 15.] L. 1—21. [1—23.]).

Ueber die perſönlichen Verhältniſſe und Lebensumſtände desſelben iſt damit freilich noch nichts geſagt, und ſo ſehr man ſich auch bemüht hat, dießfalls einiges Zuverläſſige zu erfahren, ſo iſt man dennoch nicht über den Kreis bloßer Vermuthungen hinausgekommen. Denn es iſt nichts weiter als Vermuthung, wenn ältere Exegeten ihn für einerlei Perſon halten mit jenem Jeſus, welchen Ariſteas unter den 72 alexandriniſchen Ueberſetzern aufführt (2), und die Vermuthung iſt um ſo unſicherer, als ja nach Ariſteas nicht bloß Einer, ſondern zwei von jenen Ueberſetzern Jeſus hießen (3). Eben ſo iſt es bloße Vermuthung, wenn Grotius u. A. behaupten, Sirach müſſe ein Arzt geweſen ſein, weil

(1) Cf. Bretschneider, lib. Jes. Sir. græce. p. 3. — Calmet, Comment. lit. in V. T. VII. 344.

(2) Cf. Corn. a Lap. Comment. in Eccli. p. 18. — Calmet. Comment. literal. in V. T. VII. 342. — Goldhagen, introductio. II. 337.

(3) Πέμπτης (sc. φυλῆς)· Ἰσαακος, Ἰάκοβος, Ἰησοῦς κτλ. — — Ὀγδόης· Θεοδόσιος, Ἰάσων, Ἰησοῦς κτλ. cf. Aristeae historia LXXII interpretum etc. Oxonii, e theatro Sheldoniano. 1692. p. 20.

er der Aerzte mit besonderem Lob gedenke und den Rath gebe, sich in Krankheiten ihrer Hilfe zu bedienen **XXXVIII.** 1—15., und weil er auch selbst Gesundheitsregeln ertheile und an verschiedenen Stellen seines Buches pathologische Kenntnisse verrathe (1), oder wenn Andere ihn für ein Mitglied des Priesterstandes ausgeben, weil er die Schriftgelehrten rühme **XLIX.** 1—10., Ehrerbietung gegen die Priester empfehle **VII.** 29—31. und namentlich die Hohenpriester Aaron und Simon mit besonderem Lobe auszeichne **XLV.** und **L.** (2), oder wenn Linde endlich glaubt, daß er Arzt und Priester zugleich gewesen sei, weil ja die Priester doch ärztliche Kenntnisse gehabt haben müssen und sich ohne solche nicht mit Untersuchung des Aussatzes hätten befassen können (3). Es ist hier gewiß von selbst klar, wie es auch schon wiederholt bemerkt worden ist (4), daß man, um den Gebrauch ärztlicher Hilfe in Krankheiten und Achtung gegen die Priester zu empfehlen, selbst weder Arzt noch Priester zu sein braucht. Namentlich aber mußte ein gutdenkender, religiös-gesinnter Hebräer der nacherilischen Zeit wohl so viel Eifer für die Ehre des Priesterthums und das Wohl seiner Mitmenschen haben, und auch so viele Kenntnisse besitzen, daß er, ohne Arzt oder Priester zu sein, jene Ermahnungen gar leicht geben konnte, auf welche man hier Gewicht legt. Es wird sogar im Gegentheil behauptet werden dürfen, daß in dem ziemlich umfangreichen Buche Sirach doch viel zu selten von den Aerzten und Priestern die Rede sei, als daß man zu der Behauptung befugt sein könnte, der Verfasser müsse dem einen der beiden Stände angehört haben. Da man übrigens denselben einmal unter den Priestern suchen zu müssen glaubte, legte sich natürlich der Gedanke nahe, daß er wohl Hoherpriester gewesen sein werde, und dieser Gedanke wiederum führte auf die sonderbare Vermuthung, daß Jesus Sirach's Sohn mit jenem Jason, welcher im 2ten Buch der Makkabäer als Hoherpriester vorkommt, ohne Zweifel einerlei Person sei, um so mehr, als Flavius Josephus denselben wirklich Jesus nenne und dazu noch berichte, daß er sich später Jason genannt

(1) Vergl. Bertholdt, Einleitung. V. 2287.

(2) Calmet. Comment. lit. VII. 341. — Bertholdt, Einleitung. V. 2288.

(3) Vgl. Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 32. — Bretschneider, lib. Jes. Sirac. p. 4 sqq.

(4) Jahn, Einleitung. II. 927. — Bertholdt, Einleitung V. 2288.

habe (1). Der Name würde hier allerdings keine Schwierigkeit machen, weil es bei den spätern gräcisirenden Juden Sitte war, „statt ihrer vaterländischen Namen die schon gangbaren ähnlich lautenden griechischen sich beizulegen“ (2); um so mehr aber der Charakter jenes Jason. Er erscheint im 2ten B. der Makkabäer als einer der gewissenlosesten und verworfensten Menschen, die es je gegeben hat. Nicht zufrieden, selbst von der wahren Religion abgefallen zu sein, suchte er auch noch sein ganzes Volk zum Abfall zu bringen, kaufte dem Antiochus Epiphanes mit einer ungeheuren Geldsumme das Hoheprieſterthum ab, verdrängte seinen Bruder Onia aus dem rechtmäßigen Besitze desselben und führte statt des gesetzlichen Cultes beim Heiligthum allerlei griechische Gebräuche und heidnischen Götzendienst ein (2 Makk. IV. 7—15.). Daß ein solcher Mensch nicht im Stande gewesen sein kann, eine Schrift, wie das Buch Sirach, zu verfassen, in welcher durchweg die innigste Anhänglichkeit an die mosaische Religion und der Geist der strengsten Sittlichkeit und tiefsten Frömmigkeit herrscht, bedarf wohl keines Beweises. Bretschneider versichert zwar, daß das 2te Buch der Makkabäer keinen Glauben verdiene und der fragliche Jason durchaus nicht so schlecht gewesen sei, als er in demselben erscheine, weil das 1ste B. der Makkab. und Josephus nichts davon sagen. Allein, da sich uns bereits die angefochtensten Berichte des 2ten B. der Makkab. als glaubwürdig erprobt haben, so können wir dieser Versicherung hier keinen Glauben mehr schenken und müssen die genauen Berichte jenes Buches denen des Josephus, wo sie mit ihnen nicht in Uebereinstimmung zu bringen sind, ohne Umstände vorziehen. Dazu kommt, daß im gegebenen Falle das Schweigen des Josephus und des ersten Buchs der Makkabäer noch keineswegs ein Läugnen dessen involvirt, was das zweite Buch der Makkabäer berichtet.

Auch vom Uebersetzer des hebräischen Originals in's Griechische ist weiter nichts bekannt, als daß er ein Enkel des Verfassers war und in Aegypten seine Uebersetzung verfertigte. Nach dem Prolog der Complutenser Polyglotte heißt er ebenfalls, wie sein Großvater, Jesus Sohn Sirach's, und es wird daher seine

(1) Antiqq. XII. 5, 1.
(2) Winer, biblisches Realwörterbuch. I. 631.

Geschlechtstafel gewöhnlich so entworfen: Sirach; dessen Sohn Jesus, Verfasser des Ecclesiasticus; dessen Sohn Sirach der Jüngere; dessen Sohn Jesus der Jüngere, der Uebersetzer des Ecclesiasticus. Abgesehen aber von jenem nicht ganz zuverlässigen Prolog, ist nicht einmal der Name des Uebersetzers bekannt.

§. 49. Zeitalter.

Wenn wir hier zuvörderst von der falschen Meinung, daß Salomo Verfasser des Buches sei, wie billig, absehen, so theilen sich die Gelehrten bei der Frage nach dem Zeitalter noch in zwei Hauptklassen. Die Einen nämlich behaupten, das Buch sei bald nach Simon dem Gerechten entstanden, die Andern meinen, es falle in die Zeit kurz vor dem Ausbruch der makkabäischen Kämpfe gegen die Syrer, und beide Partheien berufen sich zu Gunsten ihrer Ansicht auf die nämlichen Aussagen und Andeutungen des Buches selbst.

Diese aber bestehen in Folgendem. Unter den ausgezeichneten Männern der israelitischen Nation, deren Lob der Verfasser verkündet, ist der Hohepriester Simon, Onia's Sohn, der letzte (L. 1 — 21.), und die Schilderung von dessen priesterlichen Amtsverrichtungen ist so lebhaft und anschaulich, daß sich den Auslegern von jeher die Ansicht aufgedrungen hat, der Verfasser müsse denselben noch selbst gesehen haben (1). Sodann der Uebersetzer versichert ausdrücklich, er sei im 38sten Jahre unter Ptolemäus Euergetes nach Aegypten gekommen und habe dort das Buch seines Großvaters aus dem Hebräischen in's Griechische übersetzt (2). Endlich kommen mehrere Stellen in dem Buche vor, die eine traurige Lage der Juden und mehrfache Bedrückungen derselben durch Fremdlinge vorauszusetzen scheinen, wie z. B. **XXXI. 11 ff., XXXVI. 12—17. LI. 1—7.**

So klar und bestimmt nun aber auch diese Andeutungen beim ersten Anblick zu sein scheinen, so kann man sich doch bei näherer Besichtigung derselben nicht sehr wundern, daß sie zur Begrün-

---

(1) Cf. Corn. a Lapide Comment. in Eccli. p. 18.

(2) Er sagt im Prolog unter Anderem: *Ἐν γὰρ τῷ ὀγδοήκοστῷ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον — — ἀναγκαιότατον ἐθέμην αὐτὸς προσενέγκασθαί τινα σπουδὴν καὶ φιλοπονίαν τοῦ μεθερμηνεῦσαι τήνδε τὴν βίβλον.*

dung verschiedener Ansichten benützt worden sind. Denn in der nachexilischen Zeit gab es nicht nur zwei Hohepriester Namens Simon, auf welche sich jene Lobrede beziehen könnte, sondern auch zwei Ptolemäer mit dem Beinamen Euergetes, unter deren Regierung der Uebersetzer nach Aegypten gekommen sein könnte, und es ist nicht bloß der ältere Euergetes vom jüngeren Simon, sondern auch der jüngere Euergetes vom älteren Simon der Zeit nach ungefähr so weit entfernt, als der Enkel vom Großvater es leichtlich sein kann. Angesehene frühere Exegeten nun halten Simon den ältern, mit dem Beinamen des Gerechten, welcher um's Jahr 300 vor Chr. Hoherpriester wurde, für denjenigen, auf welchen sich die Lobrede Kap. L. beziehe, und glauben, sein Enkel habe unter Euergetes dem ersten sein Buch in's Griechische übersetzt, und die Hindeutungen auf Druck und Mißhandlungen der Juden durch Fremdlinge beziehen sich hauptsächlich auf die Eroberung Jerusalem's und die Deportation zahlreicher Juden nach Aegypten durch Ptolemäus Lagi. Ihnen zufolge wäre somit das Buch in der letzten Zeit des Ptolemäus Lagi oder in den ersten Jahren des Philadelphus gegen 280 v. Chr. entstanden, und die Uebersetzung, da Philadelphus 38 und Euergetes 25 Jahre regierte, ungefähr 50—60 Jahre später, etwa zwischen 230 und 220 v. Chr. verfaßt worden (1). Dagegen ist jedoch bemerkt worden, daß der Uebersetzer seiner eigenen Angabe gemäß im acht und dreißigsten Jahre des Ptolemäus Euergetes nach Aegypten gekommen sei, und dieser somit nicht Euergetes der erste gewesen sein könne, weil derselbe nur 25 Jahre regierte, sondern nothwendig Euergetes der zweite gewesen sein müsse, „der auch Physkon hieß, und 24 Jahre über die Hälfte, und noch 29 andere Jahre nach seines Bruders Philometor's Tod über das ganze ägyptische Reich regierte; zusammen 53 Jahre, die, wie man noch aus Porphyrius weiß, in einem fortgezählt wurden, ohne nach den verschiedenen Regierungsperioden eine neue Zählung anzu-

(1) Diese Ansicht ist nicht nur nach dem Vorgange älterer Gelehrten auch von Corn. a Lapide (Comment. p. 18 sq.), Natalis Alexander (Hist. eccles. I. 236.), Goldhagen (Introductio. II. 337.), Jahn (Einleitung. II. 930 ff.) in Schutz genommen, sondern schon von Hieronymus mit großer Zuversicht ausgesprochen worden (Comment. in Dan. c. g. p. 1112. ed. Mart.), und Bertholdt hat ganz Unrecht, wenn er meint, Jahn sei der erste, der dieselbe aufgestellt habe (Einleitung. II. 2290.)

fangen" (1). Da nun das 38ste Regierungsjahr des Euergetes II. mit dem Jahr 131 v. Chr. zusammenfalle und der Großvater sein Buch wohl etwa 50 Jahre früher müsse geschrieben haben, als der Enkel es übersetzte, so sei dasselbe etwa um's Jahr 180 verfaßt worden und die angedeuteten Bedrängnisse der Juden seien die ersten von Antiochus Epiphanes gegen sie verübten Gewaltthätigkeiten (2).

Es ist deutlich, daß die Vertheidiger der letztern Ansicht auf die berührte Jahreszahl im Prolog und auf die Härte der syrischen Herrschaft gegen die Juden das Hauptgewicht legen. Allein das Erstere scheint vergeblich zu sein. Die Thatsachen, um die es sich hier handelt, sind folgende. Ptolemäus Philometor regierte 35 Jahre, und darunter 17 Jahre gemeinsam mit seinem Bruder Euergetes II., der aber nach ihm noch 25 Jahre allein regierte. Deßungeachtet kann nicht wohl von einem 38sten Regierungsjahr dieses Euergetes die Rede sein, denn die Jahre seiner Regierung mit seinem Bruder und nach ihm laufen nicht in ununterbrochener Reihe fort. Philometor und Euergetes kamen nämlich nach dem Tode ihres Vaters zugleich zur Regierung und regierten 11 Jahre lang gemeinsam; diese Jahre aber wurden als Regierungsjahre des älteren Bruders gezählt. Nach Ablauf derselben wurde Philometor vom syrischen König Antiochus vertrieben, und nun erhielt sein jüngerer Bruder die Herrschaft allein. Jener kam jedoch nach Kurzem wieder zurück und auf den ägyptischen Thron, und dieses Jahr wurde das 12te Philometor's und das erste des Euergetes genannt. Nun dauerte die gemeinsame Regierung beider fort bis in's 17te Jahr. Darauf vertrieb Euergetes seinen Bruder, wurde aber bald wieder von ihm vertrieben und erhielt nachher nur Libyen, während Philometor noch 18 Jahre lang allein über Aegypten herrschte, so daß Euergetes erst nach seinem Tode wieder auf den ägyptischen Thron kam (3). Porphyrius sagt zwar, Euergetes habe seine Regierungsjahre von

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 41.

(2) Ebend. S. 39 ff. Dieser Ansicht, wiewohl mit verschiedenen unwesentlichen Modificationen, sind ebenfalls schon viele ältere Gelehrten. Vergl. Calmet, Comment. lit. VII. 344. — Humfr. Hody. de biblior. text. original. p. 192.

(3) Cf. Eusebii Chronicon ed. Aucher I. 238—41. — Diod. Sic. fragm. libri 31.

der Zeit an gerechnet, wo er zum ersten Male als König sei proklamirt worden, und habe das 36ste Jahr Philometor's als sein 25stes schreiben lassen, aber er bemerkt auch, daß dieses Jahr dennoch als ein Regierungsjahr Philometor's zu bezeichnen und dem Euergetes II. nur 25 Jahre zuzuschreiben seien, und daß eine andere Zählungsweise in Irrthum führe (1). Es scheint daher, daß die ziemlich sinnlose Verordnung Physkon's, die nur zur Verwirrung der Chronologie dienen konnte, bloß insoweit und so lange beobachtet worden sei, als der grausame Herrscher ihre Beobachtung controliren und erzwingen konnte. Schon aus diesem Grunde wird man die Worte des Prologs: Ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τῆ Εὐεργέτᾳ βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον κτλ. nicht wohl als Angabe der Regierungsjahre des Euergetes II. verstehen können. Dazu kommt, daß schon die Fassung derselben diesem Verständnisse entgegen ist, sofern ἐπί gewiß weggeblieben wäre, wenn von Regierungsjahren des Euergetes die Rede sein sollte. Hody und Eichhorn haben zwar zur Rechtfertigung des ἐπί auch für diesen Fall auf τρίτον ἔτος ἐπὶ Σίμωνος ἀρχιερέως 1 Makk. XIV. 27. verwiesen; aber sicher mit Unrecht; denn dieser letztere Ausdruck ist ohne Zweifel nur genaue Uebersetzung des hebräischen שְׁנַת שְׁלֹשׁ לְשִׁמְעוֹן הַכֹּהֵן, wie z. B. auch בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ von den Alexandrinern mit: ἐν τῷ δευτέρῳ ἔτει ἐπὶ Δαρείᾳ (Hagg. I. 1. Zach. I. 7.) übersetzt wird, und kann daher für einen derartigen herrschenden Sprachgebrauch nichts beweisen. Jene Zeitbestimmung wird daher am natürlichsten vom 38sten Lebensjahr des Uebersetzers verstanden, und es liegt dann in derselben gar kein Grund, unter dem Euergetes des Prologs gerade den zweiten Euergetes zu denken. Was sodann über die Härte der syrischen Herrschaft in Palästina seit dem Regierungsantritt des

(1) Des Porphyrius eigene Worte sind: — μετακληθεὶς ἐκ Κυρήνης ὁ Εὐεργέτης, καὶ βασιλεὺς ἀναγορευθεὶς, τὰ ἔτη αὐτῆ ἀναγράφει, ἀφ' ἧ πρῶτον βασιλεὺς ἐνομίσθη, ὡς δοκεῖν μετὰ τὴν τῆ ἀδελφῆ τελευτὴν ἄρξαντα αὐτὸν ἔτεσιν εἴκοσι πέντε ἀνατιθέναι ἑαυτῷ τέσσαρα καὶ πεντήκοντα· τὸ γὰρ τριακοστὸν ἔκτὸν Φιλομήτορος, δέον προσαγορεύεσθαι τῆς τότε βασιλείας, πρῶτος αὐτὸς εἰκοστὸν πέμπτον προσέταξε γράφεσθαι· καὶ ὅτως ἀμφοτέρων μὲν ἑξήκοντα τέσσαρα· τῆ μὲν Φιλομήτορος λέ· τὰ δὲ ὑπολειπόμενα τῆ Εὐεργέτᾳ· ἡ δὲ ὑποδιαίρεσις ἐν τοῖς κατὰ μέρος ποιεῖ πλάνην (cf. Euseb. Chron. ed. Aucher. I. 240.).

Antiochus Epiphanes gesagt wird, hat zwar seine volle Richtigkeit, aber es könnte für die aufgestellte Ansicht nur dann etwas beweisen, wenn nicht auch früher schon die Juden in traurige Lagen gekommen und von Ausländern hart bedrängt worden wären. Da aber dieses namentlich auch zur Zeit des Hohenpriesters Simon des Gerechten der Fall war, wie selbst Bertholdt eingesteht (1), obwohl er bei dem im Buche gepriesenen Simon nicht an den Gerechten gedacht wissen will, so verliert auch der zweite Hauptgrund für die Meinung, daß im Prolog Euergetes II. genannt und Kap. L. Simon II. gepriesen werde, seine Beweiskraft.

Zwischen diese und die erstgenannte Ansicht hat sich noch eine andere gestellt, die wie eine Vermittlung derselben aussieht, und dahin lautet, daß der Hohepriester im 50sten Kapitel zwar allerdings Simon der Gerechte, aber der im Prolog erwähnte Euergetes deßungeachtet Euergetes der zweite sei (2). Diese Ansicht hat auch Linde's und selbst Winer's Beifall erhalten (3). Allein, wie es scheint, nicht ganz mit Recht. Denn entweder muß sie den Großvater und Enkel viel zu weit von einander trennen und mehr als ein Jahrhundert zwischen sie einschieben, oder annehmen, daß der Verfasser geraume Zeit nach Simon dem Gerechten geschrieben und ihn nicht mehr persönlich gekannt habe, was beides in hohem Grade unwahrscheinlich ist. Die Meinung aber, daß der erste Euergetes deßwegen nicht gemeint sein könne, weil damals „der A. T. Kanon, der nach seinen 3 Abtheilungen dem Enkel des Siraciden vorlag, noch nicht abgeschlossen gewesen sei" (4), scheint uns wenig Gewicht zu haben. Selbst wenn der alttestamentliche Kanon damals wirklich noch nicht abgeschlossen gewesen wäre, hätte doch immerhin eine specialisirende Bezeichnung desselben durch „Gesetz, Propheten und übrige Bücher" sehr nahe liegen müssen, weil ja diese Arten von Schriften sich jedenfalls in demselben befanden.

Zu Gunsten der ersterwähnten Ansicht ist nicht mit Unrecht daran erinnert worden (5), daß Simon der Gerechte eine weit

(1) Einleitung. V. 2290.

(2) Humfr. Hody, de bibliorum textibus originalibus pag. 193. — Fabric. bibliotheca græca. III. 720.

(3) Biblisches Realwörterbuch. I. 653.

(4) Winer, Realwörterbuch. a. a. O.

(5) Jahn, Einleitung. II. 930 ff.

merkwürdigere Person gewesen sei, als Simon II., und daß seine Thätigkeit für das Wohl seiner Nation und namentlich seine Verdienste um den gesetzlichen Cult ihm in den Augen aller Juden eine ungleich größere Wichtigkeit geben mußten, als Simon II. je besitzen konnte, und daher die Lobrede des 50sten Kapitels weit besser auf jenen als auf diesen passe. Dazu kommt noch in Betracht, daß Sirach's Sohn, wenn er auf Simon II. eine so auszeichnende Lobrede schreiben wollte, gewiß Simon den Gerechten, dessen Wirksamkeit viel bedeutender war und noch lange nach ihm in gesegnetem Andenken gestanden haben muß, nicht mit Stillschweigen würde übergangen haben. Da nun auch die Zeit des Ptolemäus Lagi eine Leidenszeit für die Juden war, und ohnehin der größere Theil von jenen, die dieser König nach Aegypten geführt, dort in harter Sklaverei lebten, auch „das Wohlwollen des Königs gegen die Juden mehr den ägyptischen gegolten haben mag, als denen in der Provinz" (1), so glauben wir ohne Bedenken mit Hieronymus übereinstimmen und annehmen zu dürfen, daß das Buch Sirach etwa zwischen 290 und 280 v. Chr. verfaßt, und zwischen 230 und 220 v. Chr. in's Griechische übersetzt worden sei.

§. 50. Didaktische Auctorität.

Auch das Buch Sirach pflegt, wie jenes der Weisheit, selbst von den Gegnern seiner Kanonicität in Absicht auf trefflichen Lehrgehalt sehr hoch gestellt zu werden; aber auch hier wie dort haben sie, seitdem Calvin von den Lesern desselben gesagt hat: **melius fæcem haurirent**, Hefen gesucht und gefunden. Jüdischer Alexandrinismus, auffallende Widersprüche und grobe Irrthümer sollen auf unläugbare Weise in diesem Buche sich finden.

In Betreff des ersten Punktes wird jedoch anerkannt, daß im Sirach der jüdische Alexandrinismus in weit geringerem Maaße und Grade hervortrete, als im Buche der Weisheit. Den Hauptbeweis für das Vorhandensein desselben findet Gfrörer in der Stelle, auf die auch Dähne großes Gewicht legt, wo gesagt wird: Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς (**XLIV. 16.**) (2). Sie meinen, als

(1) Winer, a. a. O.

(2) Vergl. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie. II. 39.

„Vorbild der Reue“ könne Enoch, der immer gottgefällig gelebt habe, nicht bezeichnet werden, vielmehr liege dieser Stelle die alexandrinische Gesetzesgenealogie zu Grunde, wonach Enoch den Seelenzustand dessen symbolisire, der seine begangenen Sünden bereue und Gnade finde. Dähne seiner Seits findet jedoch weit mehr, als in dieser Stelle, jüdischen Alexandrinismus darin, daß nach **XVII. 17.** den verschiedenen Völkern der Erde göttliche Kräfte oder Engel als Aufseher und Vorsteher vom höchsten Gotte zugetheilt seien, während Er selbst die Israeliten als sein Loos sich erwählt habe, und daneben noch darin, daß im Buch Sirach überall Selbstsucht als der eigentliche Keim aller Sünden erscheine (1). — Allein in der erstberührten Stelle wird *μετάνοια* ganz willkührlich für Reue genommen, da es doch allgemein Sinnesänderung und Besserung bedeutet, für welche bekanntlich, abgesehen von aller alexandrinischen Gesetzesgenealogie, auch der stets Tugendhafte als *ὑπόδειγμα* hingestellt werden kann. Dazu kommt, daß der lateinische Text der Vulgata, den wir nach §. 46. dem griechischen der **LXX** nicht etwa nachsetzen dürfen, an alexandrinische Vorstellungen kaum erinnert, wenn er sagt: **Henoch placuit Deo et translatus est in paradisum, ut det gentibus pœnitentiam.** Hinsichtlich des zweiten Punktes ist schon längst bemerkt worden, daß **XVII. 17.** (14. 15.) entweder von menschlichen Regenten die Rede sei, welche Gott den verschiedenen Völkern vorgesetzt habe, während er selbst das Volk Israel regierte, oder daß die Vorsteher der Völker die Engel derselben seien, in welchem Sinne Daniel von einem Engel Persiens und einem Engel Griechenlands rede (**X. 12 ff.**) (2). Daraus erhellt jedenfalls so viel, daß auch zur Erklärung dieser Stelle kein jüdischer Alexandrinismus nöthig ist. Hinsichtlich des dritten Punktes endlich ist an den betreffenden Stellen (**X. 12. XIII. 1. XVI. 8. XXI. 4.** ꝛc.) nicht so fast von Selbstsucht, als von Hoffarth (*ὑπερηφανία*) die Rede. Diese aber wird schon in den Sprüchen Salomo's, ähnlich wie im Sirach, als Anfang und Keim der übrigen Sünden bezeichnet (**XI. 2. XVI. 18. XVII. 19.**), so

— Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. **II.** 143.

(1) A. a. O. S. 141. 142.

(2) **Cf. Corn. a Lapide, Comment. in Eccli. XVII. 17.**

daß auch diese Vorstellungsweise älter ist, als aller jüdische Alexandrinismus.

Einen Widerspruch findet Eichhorn zwischen X. 18. und XI. 14. (1). Erstere Stelle sagt, Hoffarth und Zorn seien dem Menschen nicht anerschaffen, letztere dagegen, Glück und Unglück, Leben und Tod, Armuth und Reichthum kommen vom Herrn. Es ist nicht recht klar, worin hier der Widerspruch liegen soll (Eichhorn spricht sich nicht näher über ihn aus), wahrscheinlich wohl darin, daß in ersterer Stelle die Freiheit, in letzterer die Prädestination behauptet zu werden scheint, welchen Widerspruch auch Gfrörer zwischen XV. 14—20. und XXXVI. 7—15. findet und nebenbei auch als Beweis dafür ansieht, daß der Verfasser zu einer Zeit gelebt haben müsse, welcher der Fatalismus geläufig war (2). Allein es bedarf kaum der Bemerkung, daß hier so wenig ein wahrer Widerspruch Statt findet, als z. B. im Römerbrief, wo der fragliche Gegensatz noch stärker hervortritt, als im Buch Sirach. — Einen anderartigen Widerspruch findet Bretschneider darin, daß nach XXV. 24. die böse Begierlichkeit und der Tod eine Folge von der ersten Sünde Eva's sei, während nach XVII. 1 ff. der Tod geradezu als natürliche Folge der ursprünglichen Beschaffenheit des Menschen erscheine und somit der Mensch von Gott sterblich geschaffen worden sei (3). Allein hier verschwindet jeder Schein von Widerspruch, wenn man bedenkt, daß die eine Stelle die andere ergänzt und erklärt, und daß das Schweigen vom Sündenfalle (XVII. 1 ff.) nicht ein Läugnen desselben und seiner Folgen ist. Wenn es daher XVII. 1. heißt, Gott habe den Menschen aus Erde gebildet und lasse ihn wieder zur Erde zurückkehren, so ist Letzteres nach XXV. 24. eben als Folge des Sündenfalles zu denken.

Rainold findet in jenem calvinischen melius fæcem haurirent eher eine zu gelinde, als eine zu harte Anklage unseres Buches; denn er glaubt in demselben drei Irrthümer von höchster Bedeutung nachweisen zu können. Der erste soll darin bestehen, daß es die arianische Häresie begünstige, indem es die Weisheit, unter welcher der Sohn Gottes gemeint sei, sagen lasse: qui me

(1) Einleitung in die apokr. S. 46.
(2) Philo und die alexandrinische Theosophie. S. 43—46.
(3) Liber Jesu Siracidæ græce. p. 740.

creavit, requievit in tabernaculo meo, und: ab initio et ante sæcula *creata* sum (XXIV. 12. 14.); denn dadurch werde der Sohn Gottes als ein Geschöpf bezeichnet; zwar sage dieselbe Weisheit auch in den Sprüchen Salomo's: κύριος ἔκτισέ με (Sprüchw. VIII. 22.), aber dieses sei nur eine irrthümliche Uebersetzung des hebräischen יהוה קנני, und diesen Irrthum habe der Siracide sich vollständig angeeignet (1). Allein für's Erste kann im Sirach so gut, als in den Sprüchwörtern, dem κτίζω oder creo das hebräische קנה entsprechen; sodann ist Rainold's Ansicht von der Weisheit im Buche Sirach nicht ganz richtig; und dazu kommt noch, daß er sich selbst widerlegt, wenn er auf die Worte der Weisheit: ab initio et ante sæcula creata sum, Gewicht legt, denn durch diese Worte wird der Arianismus mit seinem: ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός, wenn unter jener Weisheit dieser υἱός als göttliche Person gemeint ist, gerade ganz entschieden abgewiesen. Endlich grenzt es an's Abgeschmackte, in einer poetischen Schrift des A. T. ein Wort vom Standpunkt späterer theologischen Distinctionen aus zu premiren.

Ein zweiter Irrthum soll darin bestehen, daß das Buch Zauberei und Nekromantie begünstige, weil es den entschlafenen Samuel durch eine Todtenbeschwörerin citirt werden lasse (XLVI. 23. [20.]). Rainold meint nämlich, nicht Samuel, sondern ein unreiner Geist in Samuel's Gestalt sei auf die Beschwörung der Zauberin zu Endor dem König Saul erschienen und habe ihm sein unglückliches Ende angekündigt (1 Sam. XXVIII. 8 ff.) (2). Allein diese Meinung hat die klaren Worte des heiligen Textes so entschieden gegen sich, daß wir, auch abgesehen vom Buche Sirach, sie nur für verkehrt halten könnten. Da nun aber dieses Buch gerade dasselbe sagt, was die alte Nachricht im ersten B. Samuel's und mit diesem in vollkommenem Einklange steht, so können wir den Irrthum nicht in ihm, sondern nur in Rainold's Verdächtigung desselben finden. Daß übrigens die Sache im Sinne des Siraciden gefaßt, nicht eine Begünstigung der Zauberei und Nekromantie sei, wie Rainold uns einreden möchte, bedarf kaum der Bemerkung (3).

---

(1) Censura apocryphorum. I. 882 sq.

(2) Ibid. p. 884.

(3) Vergl. Scholz, die hl. Schrift des A. T. Th. II. Bd. I. S. 401 ff.

Der dritte Irrthum endlich soll darin bestehen, daß von Elias gesagt werde, er sei der Schrift gemäß bestimmt, den Zorn vor dem Strafgericht zu besänftigen, das Herz des Vaters zum Sohne zu wenden und die Stämme Jakob's herzustellen (XLVIII. 10.). Denn bei Mal. IV. 6. (III. 24.), worauf sich sich hier der Siracide beziehe, sei nicht der Prophet Elias, sondern Johannes der Täufer gemeint, und nur die späteren Rabbinen haben die prophetische Stelle von Elias selbst im eigentlichen Sinne verstanden; in diesem Irrthume sei nun auch der Verfasser unseres Buches befangen, und derselbe sei um so bedenklicher, als er zugleich die rabbinische Behauptung involvire, daß der Heiland noch nicht erschienen sei (1). Allein Rainold hat nicht zu beweisen vermocht, daß die von Maleachi geweissagte Thätigkeit des Elias vom Siraciden in einem anderen Sinne verstanden werde, als von Maleachi selbst. Die Ausdrücke, die jener gebraucht, sind auch in der That zu solchem Beweise nicht tauglich, denn er sagt nur mit theilweise anderen Worten dasselbe, was Maleachi.

§. 51. Alte Uebersetzungen.

Die wichtigsten alten Uebersetzungen unseres Buches, die griechische und lateinische, sind bereits §. 46. besprochen und ihr gegenseitiges Verhältniß angegeben worden. Besondere Beachtung verdienen außer ihnen noch die syrische nebst der arabischen und die armenische.

Die in den Polyglotten gedruckte syrische Uebersetzung weicht von der lateinischen und griechischen vielfach ab. Außerdem, daß sie eine Menge von Sätzen mehr oder minder wesentlich anders ausdrückt und gar oft die Einzelnheiten anders auf einander folgen läßt, als jene, hat sie auch noch zahlreiche Auslassungen und Zusätze. Ihre eigenthümliche Beschaffenheit und ihr Verhältniß zum griechischen Text ist übrigens von der Art, daß es bis jetzt unentschieden blieb, ob sie die griechische Uebersetzung oder den hebräischen Urtext zur Grundlage habe (2).

---

(1) Censura apocryphorum. I. 885 sq.

(2) Ersteres behauptet Eichhorn (Einleitung in die apokr. S. 84.) und Bretschneider (Liber Jesu Siracidæ græce p. 701.), Letzteres Bendtsen (Specimen exercitationum criticarum in vet. Test. libros apocryphos. p. 16. 29 sq. 45.) und Bertholdt (Einleitung. V. 2305.).

Die arabische Uebersetzung hat die syrische zum Original und folgt ihr meistens sehr genau, jedoch keineswegs „in allen auch den kleinsten Eigenthümlichkeiten“, wie Bertholdt versichert (1). Sie weicht nicht nur in Wiedergabe mancher Verse, z. B. VII. 9. XIII. 4. XVI. 15. XLIX. 18. bedeutend von ihr ab, sondern läßt auch öfters einzelne Verse des syrischen Textes geradezu aus, z. B. VII. 7. XVI. 9. LI. 18—31.

Die armenische Uebersetzung hat zwar ein griechisches Exemplar zur Grundlage und schließt sich in gar vielen Stellen sehr eng an dasselbe an, ist aber im Ganzen doch von allen übrigen alten Texten des Buches bedeutend verschieden. Anfänglich zwar geht sie eine Zeit lang mit der griechischen und lateinischen Uebersetzung ziemlich gleichen Schritt; dann aber werden Zusammenziehungen zweier und mehrerer Verse in Einen, und gänzliche Auslassungen sowohl einzelner Verse als kleinerer Abschnitte immer häufiger, so daß manches Kapitel nur noch als ein ganz dürftiges Excerpt des griechischen oder lateinischen Textes erscheint. Vom 36sten Kapitel z. B. finden sich hier nur zwölf Verse in bedeutend abgekürzter Form, und vom 32sten Kapitel nicht mehr als vier Verse; endlich macht Kap. 43 den Schluß, und von Allem, was der lateinische und griechische Text noch folgen lassen (Kapp. XLIV.—LI.) hat die armenische Uebersetzung nichts mehr. Statt solcher Abkürzungen und Auslassungen hat sie zwar auch Zusätze, aber nur selten und von unbedeutendem Umfange (z. B. XVII. 12. XX. 28.), der erheblichste ist der hinter XXXI. 18., gleichsam als kleiner Ersatz für die ausgelassenen Verse 19—25. — Diese Uebersetzung giebt demnach unser Buch nur in einer sehr verstümmelten Gestalt, und man kann es nicht mißbilligen, daß es in der zu Venedig besorgten kritischen Ausgabe der armenischen Bibel (1805) nicht unter die Zahl der heiligen Bücher aufgenommen, sondern nur in einen Nachtrag gestellt ist, in welchem auch das dritte oder vierte Buch Esra's, das Gebet Manasse's, der dritte Brief an die Korinther u. dergl. vorkommen. Der Herausgeber sagt in der Vorrede (p. 8. c. 2.), das Buch habe sich, so wie auch die Offenbarung Johannis, nicht in dem griechischen Codex gefunden, aus welchem die armenische Uebersetzung zur Zeit des Patriarchen Isaak gemacht wurde, und

(1) Einleitung. a. a. O.

sei daher erst später in's Armenische übersetzt und von den armenischen Kirchenvorstehern allmählig als ein heiliges Buch angesehen und benützt worden. Das ist ohne Zweifel zum Theil sehr richtig, nur kann auch das vorliegende armenische Buch Sirach nicht im strengen Sinne als eine Uebersetzung des alexandrinischen Textes betrachtet werden, da es an Umfang bloß dem Buche der Weisheit gleich kommt, oder es nur etwa um ein Unbedeutendes übertrifft.

Achtes Kapitel.

Deuterokanonische Abschnitte im Buch Daniel.

§. 52. a) Das Gebet Asarja's und der Gesang der drei Jünglinge.

Im dritten Kapitel der Weissagungen Daniel's redet der chaldäische Urtext in den ersten 23 Versen von den drei Jünglingen, welche die colossale Bildsäule Nebukadnezar's anzubeten sich weigerten und dafür in den brennenden Feuerofen geworfen wurden. Unmittelbar darauf wird berichtet, daß Nebukadnezar voll Verwunderung seine Beamten gefragt habe, ob denn nicht drei, sondern vier Männer in den Feuerofen geworfen worden seien u. s. w. Der 24ste Vers schließt sich somit nicht gut an den 23sten an, und man kommt unwillkührlich auf die Vermuthung, es möchte zwischen beiden etwas ausgefallen sein, was über das Benehmen der Jünglinge und über das Hinzukommen einer vierten Person den nöthigen Aufschluß gab (1). Was man aber hier im chaldäischen Texte vermißt, findet man im griechischen der **LXX** (2) und im lateinischen der Vulgata, nämlich ein Gebet Asarja's

---

(1) Selbst Eichhorn, obwohl er es früher geläugnet (Einleitung in die apokr. S. 420 f.), hat in der neuesten Ausgabe seiner Einleitung (IV. 527.) hier „eine Lücke" vermuthet und bemerkt, daß „in der Folge dieser Erzählung (zw. 23. u. 24.) aller Zusammenhang fehle."

(2) Cf. Daniel secundum Septuaginta, ex Tetraplis Origenis, Romæ anno 1772. ex Chisiano codice primum editus. Gœtting. 1773.

um Gottes Erbarmung mit den zerstreuten und verfolgten Israeliten, nebst der Nachricht, daß ein Engel des Herrn den drei Jünglingen im Feuerofen sich beigesellt und das Feuer von ihnen abgehalten habe; und einen Lobgesang eben dieser Jünglinge, in welchem sie voll Freude über ihre Erhaltung die ganze Schöpfung zum Lobe Gottes auffordern.

Die erste Frage wird nun sein, ob dieser Abschnitt ursprünglich in chaldäischer oder in griechischer Sprache sei abgefaßt worden. Für einen chaldäischen oder (was in der Hauptsache auf dasselbe hinausläuft) hebräischen Urtext haben sich die Gelehrten von jeher ziemlich einstimmig entschieden (1); und selbst Michaelis (2), Eichhorn (3) und Bertholdt (4) haben ihrer Ansicht Beifall gegeben und sie noch mehr zu begründen gesucht. Die Begründung ist auch in der That nicht schwer. Es kommen in dem verhältnißmäßig kleinen Abschnitte mehrere Stellen vor, die nur dann völlig klar und unverfänglich werden, wenn man den griechischen Text als Uebersetzung eines hebräischen oder chaldäischen Originals betrachtet. Wenn z. B. die Babylonier V. 34. Abtrünnige (ἀποστάται) genannt werden, so scheint dieß beim ersten Anblick ganz unpassend, weil sie nie den wahren Gott verehrt hatten; denkt man aber ἀποστάται als Uebersetzung von מרדין, so ist alles deutlich, sofern dieses Wort nicht bloß „Abtrünnige", sondern auch „harte", „grausame" bedeutet und vom Uebersetzer im letztern Sinne hätte genommen werden sollen (5). Wenn es ferner V. 37. heißt: ταπεινοὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ, so erwartet man nach dem Zusammenhang statt ταπεινοὶ den Superlativ; denkt man nun die Worte als Uebersetzung etwa von שפילין מכל ארעא, so war derselbe im Urtext wirklich ausgedrückt,

(1) Cf. Huet. Demonstr. evang. p. 283. — Calmet, comment. lit. X. 433. — Goldhagen, introductio. II. 481. — Jahn, Einleitung. II. 870 f. — Scholz, die heil. Schrift ꝛc. Thl. IV. Bd. III. S. 270. — Ackermann, introductio. p. 328.

(2) Orientalische Bibliothek. IV. 18 f.

(3) Eichhorn war früher sehr schwankend und weit eher geneigt, einen hebräischen Urtext zu läugnen als zu behaupten (Einleitung in die apokr. S. 429 f.), später dagegen überzeugte er sich immer mehr, daß der griechische Text nicht Urtext, sondern nur Uebersetzung eines hebräischen Originals sein könne (Einleitung. 4te Ausgabe. IV. 531 ff.).

(4) Einleitung. IV. 1567 ff.

(5) Vergl. Michaelis, Orientalische Bibliothek, a. a. O.

und der Uebersetzer hat nur מ mit ב verwechselt, wodurch seine ungenaue Uebersetzung entstund (1). Sodann V. 40. ist ἐκτελέσαι ὄπισθεν an sich kaum verständlich, dagegen als Uebersetzung von מַלֵּא אַחֲרֵי יוֹ oder אַשְׁלֵים בָּתַר דְּחַלְתָּא דַּיְיָ ganz klar. Bei οἱ ἐνδεικνύμενοι endlich V. 44. ist zwar aus dem Zusammenhang klar, daß es „zufügen", „erfahren lassen" bedeuten müsse, aber eben so unklar ist es, warum hiezu gerade dieses Wort gewählt wurde; klar wird es nur, wenn man ἐνδεικνύμενοι als Uebersetzung etwa von מַרְאַיִן oder מַחְמַיִן (sehen lassen = erfahren lassen) denkt, wo es dann zwar an sich richtig, aber in Bezug auf den Zusammenhang wenigstens sehr ungenau übersetzt ist. Sollte man nun auch mit de Wette (2) kein Gewicht darauf legen dürfen, daß V. 35. Abraham ἠγαπημένος statt φίλος θεῦ genannt werde, daß V. 44. ἀπὸ πάσης κτλ. als Uebersetzung von מכל, und V. 65. πνεῦμα für „Wind" als Uebersetzung von רוּחַ erscheine (3); so doch darauf, daß in dem Lobgesang mitunter dieselben Gegenstände zum zweiten Male genannt werden, wie δρόσος V. 64. 68., ψύχος V. 67. 69. „Zum zweiten Male," sagt Bertholdt nicht mit Unrecht, „konnte in Lobliedern dieser Art dieselbe Sache nicht zum Lobe Gottes aufgefordert werden. — Man muß also nothwendiger Weise ein hebräisches Original annehmen, in welchem zum zweiten Male, wo wir jetzt das nämliche griechische Wort antreffen, von einer andern ähnlichen Sache die Rede war und auch ein anderes Wort stand, das aber der Uebersetzer falsch oder doch wenigstens nicht genau übergetragen hat" (4). Wenn endlich außerdem noch „in dem ganzen Loblied immer hebräische Ausdrücke durchschimmern und man sich die griechischen Worte wieder hebräisch denken muß, wenn man sie erläutern will" (5), so kann doch wohl, ungeachtet einiger Bedenklichkeiten de Wette's (6), unser griechischer Text nur als Uebersetzung eines hebräischen oder vielmehr chaldäischen Originals betrachtet werden. Dieß um so mehr, als im Codex

(1) Vergl. Eichhorn, Einleitung. IV. 532.
(2) Einleitung in's A. T. S. 362.
(3) Vergl. Eichhorn, Einleitung. IV. 531. — Bertholdt, Einleitung. IV. 1568 f.
(4) Einleitung. IV. 1569.
(5) Eichhorn, Einleitung. IV. 532.
(6) Einleitung. S. 362.

Chisianus auch bei diesem Abschnitte die kritischen Zeichen des Origenes sich finden und der Abschnitt auch in der Uebersetzung Theodotion's vorkommt, wohin er nicht durch Interpolation, wie de Wette glaubt, gekommen sein kann, weil er nur aus den LXX interpolirt sein könnte, dieß aber wegen der bedeutenden Verschiedenheit beider Texte (LXX u. Theod.) nicht möglich ist.

Sofort wird die Bejahung der Frage, ob dieser Abschnitt von demselben Verfasser herrühre, wie das hebräisch-chaldäische Buch Daniel keinem großen Anstande mehr unterliegen können. Bertholdt behauptet zwar, unter Verweisung auf V. 53. 55. 84. 85., daß der Abschnitt "sich selbst in eine Zeit herabsetze, wo der Tempel schon wieder hergestellt war, und die Propheten aufgehört hatten", und glaubt, daß V. 33. auf "die Religionsbedrückungen des Antiochus Epiphanes", und V. 38. auf "die vierthalbjährige Zeit des Stillstandes des Tempeldienstes und überhaupt des ganzen Cultus" unter diesem Könige sich beziehe (1). Damit würde zwar auf Bertholdt's Standpunkt noch nichts gegen die Einerleiheit des Verfassers von unserem Abschnitte und dem Buche bewiesen, weil Bertholdt sich jenen Gelehrten anschließt, welche auch letzteres erst unter oder nach Antiochus Epiphanes entstehen lassen (2); dagegen müßten wir, da uns die Aechtheit des Buches Daniel feststeht (3), eine in so später Zeit entstandene Schrift, wenn sie gleich unter Daniel's Weissagungen sich fände, doch einem andern Verfasser zuweisen. Es entsteht daher die Frage, ob hier Bertholdt's Gründe für eine so späte Entstehung hinreichende Beweiskraft haben. Diese Frage glauben wir aber nur verneinen zu können. Denn daß Gott preiswürdig genannt wird "in dem Tempel seiner heiligen Majestät" und "sitzend auf den Cherubim" (V. 53. 55.), und daß die Priester aufgefordert werden, den Herrn zu preisen (V. 84. 85.), beweist so wenig etwas für das Bestehen des Tempels und des ganzen mosaischen Cultes, als die im Buch Baruch angeordneten Opfer beim Heiligthum und das Vorlesen jenes Buches im Hause des Herrn (4). Wenn aber V. 33. gesagt wird, Gott habe sein Volk

(1) Einleitung. IV. 1565 f.

(2) Vergl. Thl. II. Abth. 2. S. 79.

(3) Ebend. S. 80—104.

(4) S. oben S. 145. Daraus erhellt hinlänglich, was es mit v. Lengerke's Behauptung auf sich habe: "Das Gebet Asarjah's ist später hinzu-

einem ungerechten und bösen Könige übergeben, und V. 38., es habe der Opferdienst aufgehört, so paßt dieß begreiflich wenigstens eben so gut auf die Zeit der babylonischen Gefangenschaft, als auf die Zeit des Antiochus Epiphanes; und auf die Klage insbesondere, daß kein Prophet mehr existire (V. 38.), legt Bertholdt viel zu viel Gewicht; der 38ste Vers will nur eine specialisirende Beschreibung von der Auflösung der theokratischen Verfassung geben, und gleichwie die negirenden Ausdrücke in Betreff der Opfer nur sagen wollen, daß ihre ordentliche gesetzliche Darbringung aufgehört habe, so wollen sie auch in Betreff der Propheten nur sagen, daß ihre ordentliche regelmäßige Wirksamkeit aufgehört habe, keineswegs aber, daß kein einziger Prophet mehr existire. — Den Hauptbeweis jedoch dafür, daß der fragliche Abschnitt nicht vom ursprünglichen Verfasser des Buches Daniel herrühre, findet Bertholdt darin, daß die drei Jünglinge in demselben nach ihren hebräischen Namen (Anania, Asarja und Misael) genannt werden, während sie im chaldäischen Text ihre chaldäischen Namen (Schadrach, Meschach und Abed-Nego) erhalten (1). Allein dieß scheint uns gerade ein Beweis für das Gegentheil zu sein. Denn ein Interpolator würde sich hier eher nach dem Texte gerichtet und die in diesem befindlichen Namen gebraucht haben, wogegen von dem ursprünglichen Verfasser sich erwarten läßt, daß er natur- und sachgemäß die drei Jünglinge einander mit ihren eigenen hebräischen, und nicht mit den von ihren Verfolgern ihnen gegebenen chaldäischen Namen anreden lasse.

Haben wir aber dem gemäß keine hinreichenden Gründe, den Abschnitt dem Verfasser des Buches Daniel abzusprechen, so wird auch die Frage nach dem historischen Gehalt desselben keinen großen Schwierigkeiten mehr unterliegen können. Den Hauptanstoß, der hier in dem wunderbaren Inhalte liegt, können wir als beseitigt betrachten durch das, was Thl. II. Abth. 2. S. 91—94. in dieser Hinsicht bereits bemerkt wurde. Das eigentliche

gekommen, als der Gesang der drei Männer, das ersieht man aus dem Widerspruch zwischen V. 28., wo eine Zerstörung, und V. 53. 55. 84. 85., wo ein Bestehen des Tempels und des Cultus vorausgesetzt ist. (Das Buch Daniel ꝛc. Königsb. 1835. S. CXII.).

(1) Bertholdt, Einleitung. IV. 1571. — Vergl. de Wette, Einleitung. S. 362.

Wunder ist jedenfalls die Erhaltung im Feuerofen, die schon der chaldäische Text des Buches berichtet, und daß die Jünglinge, unverletzt vom Feuer, in dessen Mitte Gebete und Lobpreisungen Gottes anstimmen, ist so wenig eine Vergrößerung des Wunders, daß man vielmehr das Gegentheil als ein Wunder betrachten müßte. Sofort kann es sich bei der Frage nach dem historischen Charakter nur noch um den Inhalt des Gebetes und die Angemessenheit desselben zu der Lage der Betenden handeln. In dieser Hinsicht behauptet zwar Bertholdt: "In dem Hymnus ist alles verfehlt. Kein einziges Wort paßt auf diejenigen, welchen er in den Mund gelegt ist. Nur im Schlusse V. 88—90. liegt einige, aber auch recht ungeschickte Beziehung. Das Gebet des Asarjah hat zwar mehr Angemessenheit zu der Zeit; aber doch ist sie auch hin und wieder verfehlt" (1). Allein wir unserer Seits können im Gegentheil kein einziges Wort unpassend finden. Denn wo die drei Jünglinge bereits ihrer Erhaltung gewiß sind, können sie nicht mehr, wie Eichhorn es haben möchte, "von Todesangst ergriffen" sein und "Seufzer ausstoßen, wie man sie vor dem nahesten Tod hätte erwarten sollen" (2). Vielmehr ziemen jetzt Gebete und Lobpreisungen Gottes, und es ist eben so natürlich, daß sie (wie es auch in einigen Psalmen geschieht) die ganze Schöpfung zum Lobe Gottes auffordern, als daß sie Gottes Güte und Erbarmen auch für ihr bedrängtes Volk anflehen und um Abkürzung seiner schweren Leidenszeit bitten. Sonderbarer Weise sagt selbst Eichhorn: "Alle drey beten, als hätten sie das Gebeth auf ihr so ganz unerwartetes Schicksal einstweilen im voraus meditirt und memorirt" (3). Ist dieses der Fall, so ist ja klar, daß das Gebet wenigstens nach ihrer Meinung (und darauf allein kommt es hier an) sich für ihre Lage schickte. Schicklich müßte es jedenfalls auch derjenige gefunden haben, der es etwa später interpolirt hätte, weil er es sonst weggelassen oder gehörig geändert haben würde. Wollte man aber sagen, es habe Niemand das Gebet und den Gesang der Jünglinge hören und verstehen können vor dem Geräusch des prasselnden Feuers und der umstehenden Volksmenge, so würden wir das zwar zugeben, aber

(1) A. a. O. S. 1565.
(2) Einleitung in die apokr. S. 419.
(3) Ebend.

zugleich bemerken, daß man nachher doch wohl leicht von ihnen mußte erfahren können, wie sie gebetet und Gott gepriesen haben. Und wollte man sagen, es sei höchst unwahrscheinlich, daß sie gerade in dieser gut geordneten Weise es gethan haben, so könnten wir auch das noch zugeben, müßten aber bemerken, daß auch nicht genau alle einzelnen Worte, sonder nur das Wesentliche des Gebetes und Gesanges mitgetheilt werden wolle.

Der lateinische Text der Vulgata rührt hier wie beim ganzen Daniel von Hieronymus her; nur liegt ihm nicht die alexandrinische, sondern die Theodotion'sche Uebersetzung zu Grunde, aus welcher auch die armenische und die in den Polyglotten gedruckte syrische und arabische Version geflossen ist. Den alexandrinischen Text hat bloß die syrische Uebersetzung zur Grundlage, welche Cajetan Bugati herausgegeben hat (1).

§. 53. b) Geschichte der Susanna.

Das dreizehnte Kapitel des Buches Daniel berichtet, wie dieser Prophet noch als Jüngling das falsche Zeugniß und ungerechte Todesurtheil, das zwei lasterhafte Richter gegen eine schuldlose Ehefrau ausgesprochen, widerlegt und ihre eigene Hinrichtung veranlaßt habe. Die Exulanten in Babylon nämlich pflegten sich in dem Hause eines angesehenen wohlhabenden Mannes, Namens Joachim, zu versammeln, um dort vor den Aeltesten ihre Streitsachen schlichten zu lassen. Zwei solcher Aeltesten, welche dessen Frau Susanna öfters im Hause und Garten gesehen hatten, wurden nach ihr lüstern und wollten, jeder ohne Mitwissen des andern, eine Gelegenheit benützen, wo sie dieselbe allein im Garten zu treffen hofften. Zufällig kamen sie beide zu gleicher Zeit in den Garten und entdeckten sich auch alsbald ihre Absichten. Als nun Susanna mit ihren Mägden erschien, verbargen sie sich bis letztere sich wieder entfernt hatten, nahten sich dann und verlangten von ihr, daß sie ihnen ohne Zögerung willfährig sei, widrigenfalls sie Zeugniß geben würden, daß ein junger Mensch bei ihr gewesen und mit ihr die Ehe gebrochen. Susanna willigte jedoch nicht in die Lasterthat, die Aeltesten aber hielten

(1) Daniel secundum editionem LXX. interpretum ex tetraplis desumtam. Ex codice Syro-Estranghelo Bibliothecæ Ambrosianæ Syriace edidit etc. Cajetanus Bugatus. Mediol. 1788.

Wort und legten das gedrohte Zeugniß wirklich wider sie ab, worauf sie zum Tode verurtheilt wurde. Schon führte man sie zum Richtplatz hinaus, als Daniel aus höherem Antrieb Einsprache gegen die gerichtliche Entscheidung erhob, dieselbe für ungerecht erklärte und eine neue Untersuchung forderte. Man folgte ihm, und er überführte die beiden Aeltesten ihres Unrechtes, die sofort hingerichtet wurden, während Susanna's Unschuld allgemein anerkannt und gerühmt wurde.

Es handelt sich somit hier um die erste, oder doch um eine der ersten öffentlichen Handlungen Daniel's, wodurch er sich bei seinen Volksgenossen großes Ansehen erwarb; und der Bericht über dieselbe stünde allerdings chronologisch richtiger am Anfang als am Ende des Buches Daniel, am richtigsten aber, wie längst bemerkt worden, zwischen dem ersten und zweiten Kapitel dieses Buches. Am Anfang desselben findet er sich übrigens in manchen alten Handschriften, namentlich auch in der vaticanischen, so wie auch in der römischen Ausgabe, und in der armenischen und arabischen Uebersetzung. Zuweilen wird er einfach Daniel (*Δανιήλ*), zuweilen Susanna (*Σωσάννα*), zuweilen Gericht Daniel's (*διάκρισις Δανιήλ*) überschrieben (1).

Hinsichtlich des Urtextes fand sich unter den früheren christlichen Gelehrten kaum eine Meinungsverschiedenheit. Sie betrachteten wie beim vorhin besprochenen Gebet und Gesang den griechischen Text ziemlich einstimmig als Uebersetzung eines hebräischen oder chaldäischen Originals. Erst in neuerer Zeit haben Manche jenen selbst für das Original ausgegeben (2), und ihre Meinung damit unterstützt, daß die in dem Abschnitt vorkommenden Hebraismen nichts für einen hebräischen Urtext beweisen können, während dagegen die Wortspiele: *σχίσαι* in Bezug auf den Baum *σχῖνος* (V. 54.) und *πρίσαι* in Bezug auf den Baum *πρῖνος* (V. 58 f.) für die Originalität des griechischen Textes sprechen,

---

(1) Cf. Corn. a Lapide, Comment. in Dan. XIII. 1. — Sabatier, Bibliorum sacrorum Lat. vers. ant. II. 883.

(2) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 469 ff. — Jahn, Einleitung. II. 873.: "Diese Erzählung ist gewiß ursprünglich Griechisch geschrieben, wie sich auch nicht die geringste Spur einer Uebersetzung aus einem Chaldäischen oder Hebräischen Texte findet." — Bertholdt, Einleitung. IV. 1579 f. — Hävernick, Commentar über das Buch Daniel. S. XLIII. — v. Lengerke, das Buch Daniel. S. CXIV. — de Wette, Einleit. S. 363.

indem sie „zu künstlich und naiv seien, als daß sie nicht geflissentlich ausgedacht sein müßten“, und weder aus Zufall noch Nachbildung sich erklären lassen (1). Diese Wortspiele sind allerdings schon im Alterthume als Beweise eines griechischen Urtextes und unhistorischen Gehaltes betrachtet worden (2); allein selbst Eichhorn, der anfänglich auf sie Gewicht legte, hat später seine Meinung geändert, weil „auch in den Uebersetzungen Wortspiele nichts seltenes sind“ (3) und dieselben somit hier nichts gegen einen hebräischen Urtext beweisen können. Die Nachweisung zwar des hebräischen oder chaldäischen Wortspieles, das dem griechischen zu Grunde liegen mag, will nicht gelingen. Auch die neuesten dießfallsigen Versuche von Dereser und Scholz sind nicht ganz befriedigend (4) und Bertholdts Gegenbemerkungen zum Theil nicht ungegründet (5). Aber solche Nachweisung scheint auch nicht schlechthin nöthig zu sein. Alles Anstößige der Sache wird entfernt durch die Annahme, daß der Uebersetzer, um das Wortspiel seines Urtextes nachzuahmen, zunächst nur die Zeitwörter berücksichtigte, und dann statt der Bäume, die er in seinem Texte fand, solche nannte, deren Namen mit jenen Zeitwörtern Wortspiele bildeten. Diese Annahme wird um so eher erlaubt sein, als es im Semitischen mehrere Baumnamen giebt, mit denen durch ein Wort, das „spalten“, „zerspalten“ bedeutet, eine Paranomasie

(1) Bertholdt, Einleitung. IV. 1579.

(2) Schon Afrikanus schrieb unter Anderem an Origenes: Ἐν μὲν ἓν ἑλληνικαῖς φωναῖς τὰ τοιαῦτα ὁμοφωνεῖν συμβαίνει παρὰ τὴν πρίνον τὸ πρίσαι καὶ σχίσαι παρὰ τὴν σχίνον· ἐν δὲ τῇ ἑβραΐδι τῷ παντὶ διέστηκεν. Cf. Orig. Opp. ed. Delarue. T. I. p. 11. Und Hieronymus sagt in der Vorrede seines Commentars zum Daniel: Hoc nosse debemus, inter cætera Porphyrium de Danielis libro nobis objicere, idcirco illum apparere conflictum, nec haberi apud Hebræos, sed Græci sermonis esse commentum, quia in Susannæ fabula contineatur, dicente Daniele ad Presbyteros, ἀπὸ τῆ σχίνη σχίσαι καὶ ἀπὸ τῆ πρίνη πρίσαι, quam etymologiam magis Græco sermoni convenire, quam Hebræo; cui et Eusebius et Apollinarius pari sententia responderunt, Susannæ Belisque ac Draconis fabulas non contineri in Hebraico, sed partem esse prophetiæ Abacuc, filii Jesu de tribu Levi.

(3) Einleitung in's A. T. 4te Ausg. IV. 536. vergl. dessen Einleitung in die apokr. S. 471.

(4) Vergl. die heilige Schrift des Alten Testaments. Thl. IV. Bd. 3. S. 271.

(5) Einleitung. VI. 1579.

sich bilden läßt (1), und dazu vielleicht dem Uebersetzer die Baumnamen des Textes nicht sicher verständlich waren. Eichhorn macht sofort zu Gunsten eines hebräischen Originals gelten, daß der Abschnitt mit καὶ ἦν (= וַיְהִי) anfange und beim 55sten Vers die **LXX** (ὀρθῶς ἔψευσαι εἰς τὴν σεαυτῆ ψυχήν) und Theodotion (ὀρθῶς ἔψευσαι εἰς τὴν σεαυτῆ κεφαλήν) so von einander abweichen, daß man wohl sehe, es haben beide נפשך vor sich, welches aber Theodotion nicht wörtlich, sondern nur dem Sinne nach übersetze (2). An Ersteres und einige auffallende Hebraismen (V. 7. 14. 15. 19. 28. 52.) haben auch schon Dereser und Scholz erinnert (3). Es spricht aber noch mehr als bloß dieses für ein hebräisches Original. Im 15ten Vers ist καθὼς χθὲς καὶ τρίτης ἡμέρας in der Bedeutung "wie bisher", "wie gewöhnlich", augenscheinlich nur Uebersetzung des hebräischen כִּתְמוֹל שִׁלְשׁוֹם, und man kann nicht sagen, daß sich der Verf. diese Ausdrucksweise etwa aus der alexandrinischen Uebersetzung möge angeeignet haben, denn sie kommt dort genau in dieser Form gar nicht einmal vor (vergl. Genes. **XXXI.** 2. 5. Exod. **V.** 7. 14. Jos. **IV.** 18.). Sodann im 19ten V. fängt der Nachsatz mit καί an, und im 60sten V. hat: καὶ ἀνεβόησε πᾶσα ἡ συναγωγὴ φωνῇ μεγάλῃ καὶ εὐλογησαν sicher nur in einem hebräischen oder chaldäischen Original seinen Grund, wo die Volksversammlung das eine Mal als eine Gesammtheit, das andere Mal als Vielheit angeschaut wurde. Endlich im 63sten V. kommt ἦσαν περί (wo die Einschiebung von τὸν θεόν nach ἦσαν in einigen Handschriften offenbar nur erleichternde Nachhülfe ist) in der Bedeutung "sich rühmen" vor, und läßt sich in diesem Sinne kaum anders, denn als Uebersetzung von הִלֵּל mit

---

(1) Z. B. פַּקּוּעָה cucurbita sylvestris — פקע scindere;
קְדָה cassia — קצע scindere;
צְרִי mastix — צרה rumpere;
ilex coccifera — حلس secare, resecare;
ricinus — خرع findere.

(2) Einleitung. IV. 535 f.
(3) Die heilige Schrift des A. T. a. a. O.

בּ wie Ps. X. 3. oder mit ב, wie Ps. XLIV. 9. LVI. 5. 11. ansehen. Zu all diesem kommt als äußerer Beweisgrund noch der Umstand, daß auch dieser Abschnitt nicht bloß in der alexandrinischen Uebersetzung, sondern auch bei Theodotion und Aquila sich findet, wo die Annahme, daß er bei Theodotion und darum ohne Zweifel auch bei Aquila interpolirt sei (1), schon darum als eine bloße Ausflucht erscheint, weil der alexandrinische und Theodotion'sche Text zwar "dem Sinne nach großen Theils mit einander übereinstimmen", aber "den Worten nach in den harmonirenden Stellen so verschieden sind, wie immer zwei verschiedene Uebersetzungen desselben Textes zu sein pflegen" (2). Ueberdieß könnte die Interpolation hier, so wie auch bei Aquila, wohl nur von einem Christen herrühren; die Christen aber pflegten vor Origenes allem Anscheine nach Theodotion's und namentlich Aquila's Uebersetzung wenig oder gar nicht zu berücksichtigen, und konnten daher zu solcher Interpolation keine Veranlassung haben, Origenes selbst aber fand den Abschnitt bereits in den genannten Uebersetzungen.

Das Zeitalter betreffend, läßt Bertholdt den Verfasser "schon (!) im ersten christlichen Jahrhunderte, oder im ersten Theile des zweiten" leben (3). Sehen wir jedoch auf den Inhalt des Abschnittes, so findet sich nichts in demselben, was mit Bestimmtheit auch nur auf die nachexilische, geschweige denn auf die christliche Zeit hindeutete. Und wenn es einzelnen Gelehrten meistens aus dogmatischen Gründen gefällt, die Erzählung ohne Weiteres dem späteren jüdischen Legenden- oder Hagadenkreise einzureihen (4), so können wir das natürlich nicht als eine solche Hindeutung ansehen. Vielmehr ergiebt sich ein beträchtlich höheres Alter theils daraus, daß die Geschichte ursprünglich nicht in griechischer, sondern in hebräischer Sprache geschrieben wurde, theils daraus, daß sie in eben dieser Sprache schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts zuweilen mit dem hebräischen Daniel verbunden oder

(1) Bertholdt versichert zwar, "es sei bereits erwiesen worden, daß in Theodotion's Uebersetzung diese Historie aus den LXX gekommen ist" (Einleitung. IV. 1577.); allein den Beweis sucht man überall umsonst.

(2) Eichhorn, Einleitung. IV. 535.

(3) Einleitung. IV. 1580.

(4) Bertholdt, a. a. O. S. 1581. — Hävernick, a. a. O. — v. Lengerke, a. a. O. — de Wette, Einleitung. S. 364.

als zu ihm gehörig bezeichnet gewesen sein muß, weil sie sich sonst in Aquila's Uebersetzung, der sich bekanntlich bloß um den hebräischen Urtext kümmerte, nicht finden würde. Sollte man daher auch die im Alterthum sich häufig kund gebende Ansicht, daß Daniel selbst Verfasser sei (1), nicht für richtig zu halten, sondern mit Cornelius a Lapide einen späteren Israeliten für den Verfasser anzusehen haben (2), so kann doch jedenfalls die Geschichte immerhin während oder bald nach der babylonischen Gefangenschaft geschrieben worden sein, und in eine viel spätere Zeit herab zu gehen hat man wenigstens keinen hinreichenden Grund.

Da dem Gesagten zufolge der Urtext der Geschichte der Susanna verloren ist, und schon die griechischen Texte der **LXX** und Theodotion's ziemlich bedeutend von einander abweichen, und von ihnen wiederum die alten syrischen Uebersetzungen eben so verschieden sind; so hat man es nicht an Versuchen fehlen lassen, diese Verschiedenheit aus späteren Ueberarbeitungen herzuleiten. Eichhorn z. B. erklärt den Text Theodotion's für eine Ueberarbeitung des alexandrinischen, welche zur Absicht gehabt habe, „die Dichtung in wahrscheinliche Geschichte zu verwandeln und alles leichter, natürlicher und zusammenhängender zu machen" (3). Bertholdt stimmt um so lieber damit überein, als ja ein solches Schicksal „alle jüdische Aggadoth bei wiederholten schriftlichen Aufzeichnungen erfahren haben" (4). Allein hier erscheint offenbar nichts unnöthiger und unbegründeter als die Annahme einer Ueberarbeitung, obgleich auch Jahn zu solcher geneigt ist und sich fast ganz an die Eichhorn'sche Betrachtungsweise anschließt (5). Denn die Verschiedenheit des Theodotion'schen Textes von dem alexandrinischen erklärt sich hinlänglich daraus, daß Theodotion auch unsern Abschnitt, wie überhaupt das ganze Buch Daniel in

(1) Goldhagen, introductio. II. 476.

(2) Cornelius a Lapide glaubt nämlich, es seien von dem einen oder andern Israeliten im Exil Tagbücher der medischen und persischen Könige verfaßt, und darin auch die wichtigeren Ereignisse der eigenen Nation besprochen worden; in diesen habe sich auch die Geschichte der Susanna befunden und sei dann später ausgehoben und mit dem Buche Daniel verbunden worden.

(3) Einleitung in die apokr. S. 461 f.

(4) Einleitung. IV. 1581.

(5) Einleitung. II. 875.

ganz anderer Weise übersetzte als die LXX. Man hätte hier um so weniger gleich zu der Hypothese einer Ueberarbeitung seine Zuflucht nehmen sollen, als ja die beiden Texte beim ganzen Buch Daniel ungefähr in derselben Weise, mitunter sogar noch bedeutender und auffallender von einander abweichen, als im fraglichen Abschnitte. Berechtigen nun solche Abweichungen nicht überhaupt zu der Annahme, daß Theodotion's Text vom Buche Daniel eine Ueberarbeitung des alexandrinischen Textes sei (und Niemand, der beide Texte mit dem hebräisch-chaldäischen Original vergleichen kann, wird dieses zugestehen), so erscheint jene Annahme auch bei unserem Abschnitt als unbefugt. Als solche müssen wir sie auch schon deßwegen betrachten, weil sie nur auf der falschen Voraussetzung ruht, daß der griechische Text Urtext und nicht Uebersetzung eines hebräischen oder chaldäischen Originals sei; denn wenn er eine solche ist, kann die Verschiedenheit nicht nur nicht befremden, sondern erscheint sogar als unvermeidlich und nothwendig. Haben wir aber demnach von Theodotion und den LXX nur zwei Uebersetzungen von einerlei Urtext, so kann es nicht zweifelhaft sein, welche vor der andern, als dem Urtexte näher stehend, den Vorzug verdiene. Denn Theodotion hat das ganze Buch Daniel so viel besser und richtiger übersetzt als die LXX, daß schon im Alterthum seine Uebersetzung der alexandrinischen vorgezogen und statt ihrer als Kirchenversion angenommen wurde, und wir daher auch hier seinen Text entschieden als den ursprünglichern und richtigern ansehen müssen.

Die Frage nach dem historischen Gehalte wird von den Neuern meistens sehr ungünstig beantwortet. Eichhorn meint, es sei „eine sehr gemeine Geschichte von so geringem Interesse, daß sie keiner genauern Untersuchung werth zu sein scheine", und bei der man „schon lange den Gesichtspunkt einer wirklichen Begebenheit aufgegeben habe", und findet in Folge seiner Untersuchung die Ansicht derjenigen haltbar, welche glauben, „daß das ganze Stück eine moralische Dichtung sein möge" (1). Damit ist auch Bertholdt in so weit einverstanden, als er eine verunstaltete Sage oder Haggada in dem Abschnitte findet, und selbst Jahn, sofern er die ganze Erzählung für eine Parabel hält und bei dieser Ansicht die Schwierigkeiten am leichtesten als Fehler gegen die Aesthetik

(1) Einleitung in die apokr. S. 448. 456.

beseitigen zu können glaubt (1). Die Hauptgründe, die Eichhorn für seine Ansicht gelten macht, sind: 1) mangelhafter Zusammenhang, Abgerissenheit und Unwahrscheinlichkeit des alexandrinischen Textes; 2) das tumultuarische Verfahren beim Gericht über Susanna und die beiden Aeltesten; 3) der Umstand, daß die jüdischen Exulanten in Babylon schon in den frühern Jahren ihres Exils nicht bloß ein Synedrium, sondern sogar das jus vitæ et necis gehabt haben sollen (2). Jahn legt nur auf die beiden letzten Punkte Gewicht, Bertholdt aber wiederholt dazu noch einige schon von Afrikanus vorgebrachte und von Origenes widerlegte Bedenklichkeiten.

Der erste Grund Eichhorn's hängt jedoch mit der unbefugten Annahme zusammen, daß der alexandrinische Text der Urtext der Geschichte der Susanna sei und der Theodotion'sche eine Ueberarbeitung desselben. Dieser Grund fällt daher dem schon berührten Verhältnisse beider Texte zufolge, mit all den Kleinigkeiten, die sich an ihn anschließen, ohne weitere Bemerkung von selbst weg. Mit dem zweiten Grunde hat es eine sonderbare Bewandtniß. Einerseits findet man es unwahrscheinlich, daß die Juden schon während der Jünglingsjahre Daniel's ein förmliches, gut organisirtes Synedrium gehabt haben, und andererseits findet man die Erzählung unglaublich und unhistorisch, weil das in ihr vorkommende Gerichtsverfahren gerade von der Art ist, daß es auf eine noch ganz ungeordnete Gerechtigkeitspflege und ein gar nicht förmlich organisirtes Gericht hinweist. Ein gut organisirtes Synedrium der jüdischen Exulanten zu Babylon während der Jugendzeit Daniel's wäre allerdings so auffallend, daß man eine Nachricht, die es behauptete oder voraussetzte, mit Mißtrauen ansehen müßte. Aber daraus ergiebt sich gerade ein Grund nicht gegen, sondern für die Glaubwürdigkeit unseres Berichtes. Das rasche, ziemlich formlose Verfahren ist jetzt gerade den damaligen Verhältnissen angemessen, und gleichwie es diese mit sich brachten, daß man dem Zeugnisse der beiden Aeltesten über die Susanna ohne Umstände glaubte und sogleich an ihr die gesetzliche Strafe vollziehen wollte, so brachten sie es auch mit sich, daß man hinwiederum auf eine mit Nachdruck und Zuversicht erhobene Ein-

(1) Einleitung. II. 874.
(2) Einleitung in die apokr. S. 459—453. 462 ff.

sprache gegen jenes Zeugniß achtete, und als es der Falschheit überführt war, die gesetzliche Strafe gegen die ungerechten Richter in Anwendung brachte. Es ist daher auch nicht von Bedeutung, wenn Eichhorn noch mit großem Nachdruck hervorhebt: „Es ist sehr auffallend und ganz unerklärbar, wie Daniel die Vollstreckung des vom Synedrium gefällten Urtheils in der Lage, in welcher er geschildert wird, aufhalten kann; unbegreiflich, wie darauf, nach einer eben so ungeschickten Untersuchung, die erste Sentenz aufgehoben, und die eigenmächtige des Daniel bestätiget und vollstreckt wird“ (1). Der dritte Grund endlich findet zum Theil schon in dem Bisherigen seine Erledigung, sofern der Begriff, den man mit Synedrium zu verbinden pflegt, auf die Richter, von denen hier die Rede ist, gar keine Anwendung leidet, und aus der ganzen Beschaffenheit des Gerichtes hervorgeht, daß die Juden damals kein Synedrium hatten. Wenn aber behauptet wird, die Juden haben zu Babylon „niemals weder unter den Chaldäern noch unter den Persern und nachgehends unter den Seleuciden einen eigenen peinlichen Gerichtshof gehabt“ (2), so ist, abgesehen von der Unsicherheit dieser Behauptung, nicht zu übersehen, daß unsere Erzählung auch nirgends von einem peinlichen Gerichtshofe der Juden redet oder einen solchen voraussetzt. Daß aber ein jus vitæ et necis, wie es nach unserer Erzählung ausgeübt wurde, den Juden nicht zugekommen sei, ist eine bloße durch nichts begründete Annahme. Aus Jerem. XXIX. 21. 22., womit Bertholdt dieselbe zu begründen sucht, erhellt bloß, daß jüdische Exulanten auch von den Babyloniern hingerichtet wurden, daraus folgt aber noch keineswegs, daß es den Juden schlechthin verwehrt gewesen sei, gewisse Verbrechen, die nur ihnen als todeswürdig galten, nach ihrem Gesetze auch mit dem Tode zu bestrafen. Gesetzt aber, es sei ihnen dieß sogar verboten gewesen, so läge auch darin noch kein hinreichender Beweis gegen den historischen Gehalt unseres Abschnittes, weil von Seite der Juden einem derartigen heidnischen Verbote jedenfalls keine Verbindlichkeit zuerkannt und somit dasselbe auch ohne Bedenken würde umgangen worden sein, so oft sich eine günstige Gelegenheit dazu dargeboten hätte. — Wenn Bertholdt außerdem noch das ver-

(1) Einleitung in die apokr. S. 451 f.
(2) Bertholdt, Einleitung. IV. 1574.

dächtig findet, „daß in den Jünglingsjahren Daniel's die Juden in Babylon schon so vollkommen eingerichtet gewesen wären, daß sie Häuser mit Gärten, Bädern und andern Bequemlichkeiten — gehabt haben sollen“ (1); so hat hierauf schon Origenes dem Afrikanus ganz richtig geantwortet: *Ἰστέον ὅτι καὶ ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ τινὲς τῶν αἰχμαλώτων ἐπλάτυνε καὶ εὖ ἔπραττον. — — Τί ἂν θαυμαστὸν τὸ παράδεισον, καὶ οἰκίαν, καὶ κτῆμα γεγονέναι τινὸς Ἰωακεὶμ, εἴτε πολυτελὴς εἴτε καὶ μετρία ἦν; ἃ γὰρ σαφῶς δηλοῦται ἀπὸ τῆς γραφῆς τὸ τοιοῦτον* (2).

Die lateinische Vulgata hat bei diesem Abschnitte die hieronymianische Uebersetzung des Theodotion'schen Textes.

Von den syrischen Uebersetzungen, denen Theodotion's Text zu Grunde liegt, sind zwei im 4ten Band der Londner Polyglotte abgedruckt, die eine anonym, die andere unter dem Namen des Bischofs von Heraklea (3). Beide verfahren sehr frei und weichen sowohl von einander als von ihrem Original häufig ab. Eichhorn erklärt dieß daraus, daß sie entweder den Theodotion'schen Text verschiedenartig zusammenzogen und erweiterten, oder daß sie aus einem schon in dieser Weise veränderten Texte entstanden seien (4), und Bertholdt sieht in denselben geradezu Ueberarbeitungen des Theodotion'schen Textes (5). Allein so groß, daß man zu dieser Ansicht berechtigt wäre, ist ihre Verschiedenheit unter einander und vom Originale doch nicht. Von einer dritten syrischen Uebersetzung des Theodotion'schen Textes, die sich dem Jakob von Edessa zuschreibt, hat Cajetan Bugati zur Probe die ersten sechs Verse drucken lassen. Nach einem so kleinen Abschnitte zu schließen, giebt diese Uebersetzung, die Eichhorn den vorigen ungefähr gleichstellt, und Bertholdt sogar für eine besondere Ueberarbeitung des Theodotion'schen Textes ausgiebt (6), nur den alexandrinischen Text nach Theodotion berichtigt mit

(1) Ebend. S. 1573.
(2) Epist. ad African. n. 13.
(3) S. oben Thl. I. S. 209.
(4) Einleitung in die apokr. S. 477.
(5) Einleitung. IV. 1581.
(6) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 480 f. — Bertholdt, Einleitung. IV. 1581.

großer Genauigkeit wieder (1). Vom hexaplarisch-syrischen Text, welchen Bugati aus dem ambrosianischen Codex hat abdrucken lassen, gilt das, was über den Charakter dieser Uebersetzung überhaupt schon gesagt worden ist (2).

Die arabische Uebersetzung in den Polyglotten hat ebenfalls Theodotion's Text zur Grundlage und schließt sich sehr eng an denselben an.

§. 54. c) Bel und der Drache.

Das vierzehnte Kapitel des Buches Daniel enthält zwei Berichte über Daniel's spätere Wirksamkeit und Schicksale am babylonischen Hofe.

I. Der babylonische König wunderte sich, daß Daniel dem Götzen Bel keine Verehrung bezeugte, und fragte ihn nach der Ursache davon. Daniel erwiederte, daß er keine von Menschenhänden verfertigte Bilder, sondern den lebendigen Gott anbete, und auf die Entgegnung des Königs, daß ja auch Bel ein lebendiger Gott sei, indem er tagtäglich eine große Menge von Speisen und Getränken zu sich nehme, behauptete Daniel, daß nicht Bel, sondern die Priester desselben die ihm vorgesetzten Speisen verzehrten. Die Priester, die sofort zur Rede gestellt wurden, läugneten dieses und baten den König, dem Bel die gewöhnlichen Speisen und Getränke vorzusetzen, dann die Thüren des Tempels zu verschließen und mit seinem Ringe zu versiegeln, und wenn Bel am folgenden Morgen das ihm Vorgesetzte unversehrt gelassen habe, so möge der König sie (die Priester) ohne Weiteres hinrichten lassen. Die Bitte wurde gewährt. Daniel aber ließ, nachdem die Speisen und Getränke auf den Tisch gestellt waren, den Fußboden rings um den Tisch mit Asche bestreuen und dann erst den Tempel schließen. Am folgenden Morgen wurde nachgesehen, ob Daniel oder die Priester Recht haben. Die königlichen Siegel an der Tempelthüre waren zwar unverletzt, aber der Tisch vor dem Götzen dennoch leer. Der König freute sich, daß die Ehre seines Gottes gerettet war, Daniel

(1) Bugati sagt auch selbst: solos LXX viros, atque adeo lectiones codicis Chisiani presse sequitur, si pauca excipias (Daniel secundum editionem LXX interpretum ex tetraplis desumtam etc. p. 166 (158.).

(2) Thl. I. S. 206 f.

aber zeigte ihm die in der Asche sichtbaren Fußtritte von Männern, Weibern und Kindern, worauf der König die Priester, nachdem sie ihm ihren heimlichen Gang in den Tempel angezeigt hatten, hinrichten ließ, den Bel aber sammt seinem Tempel dem Daniel zur Verfügung stellte, der sie sofort zerstören ließ.

II. Ein anderes Mal fragte der König den Daniel, warum er den großen Drachen, den die Babylonier verehrten, nicht anbete, da doch derselbe esse und trinke und ein lebendiger Gott sei. Daniel erbat sich die Erlaubniß, den Drachen ohne Schwert und Stock zu tödten, zum Beweise, daß er kein Gott sei. Die Erlaubniß wurde ihm gegeben, und er machte Kuchen aus Pech, Fett und Haaren und gab sie dem Drachen zu fressen, worauf er zerbarst. Hierüber geriethen die Babylonier in solchen Zorn, daß sie die Auslieferung Daniel's verlangten und für den Fall der Verweigerung sogar den König mit dem Tod bedrohten. Daniel wurde ihnen ausgeliefert und sie warfen ihn in eine Löwengrube, in welcher sieben hungrige Löwen waren, die ihn jedoch nicht beschädigten. Bis zum sechsten Tage war er ohne Nahrung, endlich erhielt er solche durch den Propheten Habakuk aus Judäa, der seinen Schnittern ein Mittagmahl bringen wollte, aber von einem Engel nach Babylonien zur Löwengrube getragen, und nachdem Daniel seine Speisen empfangen hatte, wieder in seine Heimath zurückgebracht wurde. Am siebenten Tage kam der König selbst zur Löwengrube, um den Daniel zu betrauern, fand ihn aber lebendig und ließ ihn herausnehmen und seine Verfolger hineinwerfen, die sogleich von den Löwen zerrissen wurden.

Den Urtext betreffend, sind auch hier die älteren Gelehrten meistens der Ansicht, daß der Abschnitt ursprünglich hebräisch geschrieben worden sei (1), während die Neuern den griechischen Text als Urtext anzusehen pflegen. Uebrigens hat Eichhorn, wie bei den vorigen Abschnitten, so auch hier, die ältere Ansicht wieder für die richtige erklärt, nachdem er eine Zeit lang die neuere vertheidigt hatte (2). In der That liegt schon darin, daß die vorigen Abschnitte in hebräischer oder chaldäischer Sprache entstanden sein müssen, ein Grund für die Vermuthung, daß auch

(1) Cf. Cornel. a Lap. prolegg. in Dan. — Huet. Demonstr. evang. p. 283. — Calmet, Comment. liter. X. 433.

(2) Einleitung in's A. T. IV. 534. Vergl. Einleitung in die apokr. S. 445.

hier dasselbe der Fall sein werde. Es zeigen sich aber auch in dem verhältnißmäßig kleinen Abschnitte noch einige Spuren eines hebräischen oder chaldäischen Urtextes. Dahin gehört schon das καί im Anfang desselben, ohne daß dadurch an etwas Vorausgehendes angeknüpft wird, so wie auch καί im Anfang des Nachsatzes (V. 14.) und überhaupt der unverhältnißmäßig häufige Gebrauch desselben ganz nach Art des copulativen ו im Hebräischen oder Chaldäischen. Ferner gehören dahin die Redensarten: πάσης σαρκὸς κύρεια (V. 5.), ἐν τῷ δακτυλίῳ τῆ βασιλέως (V. 14.), δός μοι ἐξουσίαν καὶ ἀποκτενῶ (V. 26.) (1). Dazu kommt, daß Theodotion, der sich nach dem hebräischen Texte richtete, diesen Abschnitt ebenfalls in seiner Uebersetzung hat. Endlich findet sich ein großes Stück desselben (V. 28—42.) in einem sehr alten rabbinischen Buche in chaldäischer Sprache und in solcher Gestalt, daß es sich weder als Uebersetzung des alexandrinischen noch des Theodotion'schen Textes ansehen läßt (2), wodurch die Annahme nicht unwahrscheinlich wird, daß sich hier ein Theil des Originals dieser beiden Texte, vielleicht im Laufe der Zeit zu Gunsten rabbinischer Ansichten etwas entstellt, erhalten habe.

Die sofort entstehende Frage, ob die Uebersetzung Theodotion's oder der LXX den Vorzug verdiene, ist im Wesentlichen auf dieselbe Weise zu beantworten, wie vorhin bei der Geschichte der Susanna. Und wenn unsere Ansicht hinsichtlich des berührten chaldäischen Abschnittes im Bereschith rabba richtig ist, so liegt darin zugleich auch ein Grund für die Richtigkeit dieser Antwort, sofern jener Abschnitt dem Theodotion'schen Texte weit näher kommt als dem alexandrinischen.

Ob unser Abschnitt von Daniel selbst, oder von einem späteren Israeliten verfaßt und seinem Buche beigefügt worden sei, ist unter den Gelehrten streitig. Schon in der alexandrinischen Uebersetzung hat er die Aufschrift: Ἐκ προφητείας Ἀμβακὺμ υἱῦ Ἰησῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευί, die auch in dem hexaplarisch-

(1) Vergl. Scholz, die hl. Schrift des A. T. Thl. IV. Bd. III. S. 271.

(2) Dieses Buch ist Bereschit rabba, welches nach der herrschenden Meinung der Rabbinen im dritten oder vierten, und sogar nach Zunz's Meinung schon im sechsten Jahrhundert entstanden ist (Die gottesdienstlichen Vorträge ꝛc. S. 173. 176.). Der fragliche Abschnitt findet sich auch abgedruckt in Raimund. Martini pug. fidei. p. 956 f. ed. Karpzov.

syrischen Daniel sich findet (1) und den Propheten Habakuk als Verfasser bezeichnet, welcher deßwegen auch schon von Eusebius und Apollinarius als solcher betrachtet wurde (2). Allein der Theodotion'sche Text, den wir als den genauern ansehen müssen, hat diese Aufschrift nicht, und dieselbe muß daher als spätere Zuthat betrachtet werden, die bloß eine Vermuthung über den Verfasser, nicht aber einen Beweis gegen Daniel'sche Abfassung enthalten kann. Wirklich ist auch ungeachtet derselben schon im christlichen Alterthume die Ansicht ziemlich verbreitet gewesen, daß nicht irgend ein Habakuk, sondern Daniel selbst Verfasser sei (3). Und setzen wir auch, diese Ansicht sei unrichtig, so spricht doch jedenfalls in dem ganzen Abschnitte nichts dafür, daß derselbe „erst um die Zeiten Christi vermuthlich in Aegypten, wo der Schlangendienst herrschte, geschrieben worden sei" (4); nicht einmal solche Erscheinungen lassen sich in demselben namhaft machen, welche nur auf eine so späte Zeit hindeuteten, daß Daniel nicht mehr Verfasser sein könnte.

Der historische Charakter und Gehalt wird von den neuern Gelehrten meistens geläugnet. Selbst Jahn hält die Erzählung für eine bloße „Parabel, in welcher der Verfasser die Nichtigkeit der Götzenpriester und die Macht des wahren Gottes in ein helles Licht stellen wollte," und betrachtet dann, wie bei der Geschichte der Susanna, die Schwierigkeiten, welche andere in derselben gefunden, nur als ästhetische Fehler, die von keiner Bedeutung seien (5). Die Meisten aber halten sie für eine jüdisch-rabbinische Haggade, in welcher der Versuch gemacht werde, zum sechsten Kapitel des kanonischen Daniel ein Seitenstück zu liefern (6). Als Hauptgründe für diese Ansicht werden theils mehrere historische Verstöße, theils die Unglaublichkeiten und Wunder gelten gemacht, die der Abschnitt enthalte.

---

(1) Daniel secundum editionem LXX interpretum etc. p. 119.

(2) Cf. Hieron. procem. in Comment. Dan.

(3) Cf. Goldhagen, introductio. II. 476.

(4) Bertholdt, Einleitung. IV. 1589.

(5) Einleitung. II. 879.

(6) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 432. — Bertholdt, Einleitung. IV. 1583. — Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge ꝛc. S. 123. — Hävernick, Commentar über das Buch Daniel. S. XLIII. — v. Lengerke, das Buch Daniel. S. CXIV. — de Wette, Einleitung. S. 364.

Zu den erstern wird gerechnet, daß Daniel als ein Sprößling des Priestergeschlechts bezeichnet werde, da er doch vom königlichen Hause abstammte, ferner daß den Babyloniern Schlangenverehrung zugeschrieben werde, der sie doch nie ergeben waren, und endlich daß die Zerstörung des Belustempels von Daniel hergeleitet werde, da sie doch den Xerres zum Urheber habe (1). Allein was den ersten Punkt betrifft, so ist die königliche Abstammung Daniel's keineswegs so gewiß, als man oft annimmt. Denn die Jünglinge, welche Nebukadnezar für den chaldäischen Hofdienst erziehen ließ, waren nicht bloß aus der königlichen Familie, sondern zum Theil auch aus vornehmen jüdischen Familien überhaupt; unter diese gehörten aber auch manche Priesterfamilien, und es ist nirgends bestimmt gesagt, daß Daniel nicht aus einer von diesen, sondern gerade aus der königlichen Familie gewesen sei. Gesetzt jedoch, dieses sei wirklich der Fall gewesen, so ist immerhin nicht zu übersehen, was längst bemerkt worden, daß כֹּהֵן, welchem das ἱερεύς entspricht, nicht bloß Priester, sondern auch höhere Staatsbeamten bedeute (2), und daß gegen diese letztere Bedeutung nicht mit Bertholdt das gleich nachher von Daniel gebrauchte συμβιωτὴς τῶ βασιλέως Βαβυλῶνος gelten gemacht werden dürfe (3), weil nicht jeder Staats- oder Hofbeamte auch als solcher schon ein συμβιωτὴς τῶ βασιλέως war. Ueberdieß ist zu beachten, daß Daniel nur in dem minder zuverlässigen Text der **LXX**, nicht aber in Theodotion's Uebersetzung ἱερεύς genannt wird. — Hinsichtlich des zweiten Punktes ist die Behauptung, daß jeder Schlangencult den Babyloniern fremd gewesen sei, ganz unrichtig; selbst Gesenius hat sich dagegen erklärt (4), und was Movers über den häufigen Schlangencult der Phönizier und Aegypter und die Verwandtschaft des syrisch-babylonischen Cultes mit dem ägyptischen und phönizischen gesagt hat (5), macht es ganz unzweifelhaft, daß auch bei den Babyloniern Schlangencult üblich war. Schon der einzige Umstand, daß die Phönizier eine eigene Belschlange (חורמחב),

(1) Vergl. Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 431–434. — Bertholdt, Einleitung. IV. 1583. 1585 f.
(2) S. Thl. II. Abth. I. S. 213.
(3) Einleitung. IV. 1588.
(4) Commentar über den Jesaja. II. 345.
(5) Die Phönizier. S. 59. 103 f. 500 ff.

חורמובעל) hatten (1), dient zum Beweise, daß auch bei den Babyloniern der Schlangencult mit dem Belcult in enger Verbindung stund, und es ist kaum mehr nöthig, noch darauf Gewicht zu legen, daß nach Diodor von Sicilien die Bildsäule der Rhea im Belustempel große silberne Schlangen neben sich hatte (2). — Was endlich den dritten Punkt, die Zerstörung des Belustempels, betrifft, so wird dieselbe allerdings von griechischen Schriftstellern dem Xerxes zugeschrieben. Allein das ist kein schlechthiniger Beweis gegen die Richtigkeit der fraglichen Angabe, denn die Worte καὶ κατέστρεψεν αὐτὸν (sc. Βῆλ) καὶ τὸ ἱερὸν αὐτῆ (V. 22.) konnten von Daniel gesagt werden, wenn er den Bel zertrümmerte und den Belustempel nur so weit zerstörte, daß er zu götzendienerischen Zwecken für den Augenblick unbrauchbar wurde, wo dann eine Wiederherstellung in kurzer Zeit möglich war. Völlig zerstört wurde ohnehin der Tempel auch nicht einmal durch Xerxes, sonst hätte Herodot, der selbst in Babylon gewesen, nicht sagen können: — ἐν δὲ τῷ ἑτέρῳ Διὸς Βήλεος ἱρὸν χαλκόπυλον, καὶ ἐς ἐμὲ ἔτι τεῦτο ἐὸν κτλ. (3). Gesetzt aber auch, es sei eine völlige Zerstörung gemeint, so war der Zeitraum von den letzten Jahren des Cyrus bis zur Regierung des Xerxes immer noch lang genug zur Wiederherstellung des zerstörten, und der Eifer der Babylonier für ihren Götzen auch groß genug, um eine solche erwarten zu lassen.

Zu den Unglaublichkeiten rechnet man, daß Cyrus als ein Verehrer des Bel und des Drachen erscheine und auch die Juden zur Anbetung dieser Götzen auffordere, und erst durch Daniel von ihrer Nichtigkeit überzeugt werde, da er doch bekanntlich kein Polytheist gewesen sei, und daß er sich den Priestern gegenüber so leichtgläubig, dem stürmischen Volke gegenüber so schwach zeige, wie es sich mit seiner sonst bekannten Einsicht und Herrscherkraft nicht vereinigen lasse (4). — Es leuchtet ein, daß alle diese Einwendungen von selbst wegfallen würden, wenn man mit manchen

---

(1) Movers, a. a. O. S. 506.

(2) — ἐπὶ δὲ τῶν γονάτων αὐτῆς εἱστήκεισαν λέοντες δύο, καὶ πλησίον ὄφεις ὑπερμεγέθεις ἀργυροῖ — — καὶ τῇ μὲν θεξιᾷ χειρὶ κατεῖχε τῆς κεφαλῆς ὄφιν, τῇ δὲ ἀριστερᾷ σκῆπτρον λιθοκόλλητον. **Diod. Sicul. Biblioth. histor. II. 9.**

(3) **Herod. Histor. I. 181.**

(4) Eichhorn, a. a. O. — Bertholdt, a. a. O.

ältern Auslegern annehmen dürfte, daß der König, unter dem die beiden Ereignisse unseres Berichtes vorfielen, nicht Cyrus, sondern ein früherer babylonischer König, etwa Evil-Merodach, oder Darius Medus gewesen sei (1). Allein der erste Vers des Abschnittes, der den Regierungsantritt des Cyrus erwähnt und an diesen die folgende Geschichte anknüpft, gestattet diese Annahme nicht. Zwar ist dieser Vers in der lateinischen Vulgata noch dem vorausgehenden Kapitel beigefügt, aber daß er nicht zu demselben passe, ist deutlich (2). Er findet sich auch wirklich in der römischen Ausgabe der **LXX** und in jenen Exemplaren, wo die Geschichte der Susanna das erste, die von Bel und dem Drachen aber das letzte Kapitel des Buches Daniel bilden, am Anfang des letzteren, und mit Recht haben daher auch die angesehensten früheren Exegeten denselben als den Anfang der Geschichte von Bel und dem Drachen bezeichnet (3). Aber auch wenn Cyrus gemeint ist als der König, unter dem sich die Ereignisse zutrugen, so sind dieselben darum noch keineswegs erdichtet. Die Hauptfrage, auf die es in diesem Falle ankommt, ist, ob Cyrus wirklich kein Polytheist gewesen sei. Diese aber sind wir mit Eichhorn zu bejahen durchaus nicht befugt. Denn daß die Perser überhaupt einem gewissen Polytheismus ergeben waren, erhellt schon aus dem, was Herodot und Xenophon über ihre Religionsübungen sagen (4), und daß namentlich Cyrus keine Ausnahme gemacht habe, sagt Xenophon sogar ausdrücklich (5). War ihm aber Polytheismus überhaupt nicht fremd, so ist sein Benehmen gegen die babylonischen Götzen nach Angabe unseres Berichtes um so weniger unglaublich, als leichtlich noch politische Beweggründe dabei mitgewirkt haben können. Und wenn er selbst in der fraglichen Hinsicht nach den babylonischen Sitten sich richtete, so kann es auch nicht befremden, daß er an die Juden

(1) Cf. Corn. a Lap. Comment. in Dan. XIV. 1. — Goldhagen, introductio. II. 486. — Houbigant, notæ criticæ. p. CCCVIII.

(2) Nur mit größtem Zwange läßt er sich so deuten, daß er dort nicht als schlechthin unpassend und fremdartig erscheint. Vergl. Goldhagen, introductio. II. 486.

(3) Cf. Corn. a Lap. Comment. in Dan. XIII. 65.

(4) Herod. Histor. I. 131. — Xenoph. Cyrop. VIII. 1, 24.

(5) Ἐπεὶ δὲ εἰσῆλθεν ὁ Κῦρος, πρῶτον μὲν Ἑστίᾳ ἔθυσεν, ἔπειτα Διὶ βασιλεῖ, καὶ εἴ τινι ἄλλῳ θεῷ οἱ μάγοι ἐξηγοῦντο. Cyrop. VII. 5, 57.

und Daniel die Zumuthung stellte, das Gleiche zu thun. Eben so wenig kann es aber auch auffallen, daß er den Einreden Daniel's gegen die babylonischen Götzen, die ihm doch fremde und gewissermaaßen unerprobte waren, zugänglicher war, als die Babylonier selbst, und die Beweiskraft, die in den Thatsachen lag, zu würdigen wußte. — Was sodann den unglaublichen Mangel an Einsicht betrifft, den Cyrus bewiesen haben soll, so wäre die dießfallsige Behauptung nur von Gewicht, wenn Cyrus von vornherein von der Nichtigkeit der babylonischen Götzen überzeugt gewesen wäre; sobald er aber an ihre Göttlichkeit wirklich zu glauben auch nur geneigt war, mußte das Vorgeben der Priester weit eher seinen Glauben bestärken, als seinen Argwohn aufregen. — Endlich die wahre Regentenstärke besteht sicherlich weit weniger darin, einem fanatisch aufgeregten Volkshaufen, der bereits alle Besonnenheit und Achtung vor höherer Auctorität abgelegt hat, sich rücksichtslos zu widersetzen, als in zeitgemäßer Nachgiebigkeit, auch wo sie als Schwäche erscheinen könnte.

Von den Wundern endlich, welche die historische Ansicht unzulässig machen sollen, kann hier nur noch ein einziges, nämlich die Speisung Daniel's durch Habakuk, in Betracht kommen. Denn eine wunderbare Erhaltung des Propheten in der Löwengrube, ähnlich wie sie unser Abschnitt erzählt, berichtet auch das ächte Buch Daniel (Kap. VI.), und wenn dieselbe dort nichts gegen die Aechtheit beweisen kann (1), so hier auch nichts gegen die historische Glaubwürdigkeit. Zwar ist Daniel hier allerdings länger in der Löwengrube, als dort; aber das ist auch nur Nebensache, die Hauptsache ist die Scheue hungriger Löwen, ihn anzutasten, und diese ist beiderseits gleich. Was nun aber jene wunderbare Speisung betrifft, so kann auch sie nichts gegen historischen Gehalt beweisen, so lange nicht Wunderbegebenheiten überhaupt unmöglich sind. Die einzige Bedenklichkeit, die aber das Wunder nichts angeht, könnte man hier etwa noch darin finden, daß der vorexilische Prophet Habakuk nach dem Exil schwerlich mehr gelebt haben könne. Ein irgend erheblicher Grund gegen historische Glaubwürdigkeit ließe sich aber auch daraus nicht ableiten. Denn wenn jener Habakuk, dessen Weissagungen noch erhalten sind, unmittelbar vor dem Untergang des jüdischen

(1) Vergl. oben Thl. II. Abth. 2. S. 94.

Staates geweissagt hat, so kann er unter Cyrus wohl noch am Leben gewesen sein; er kann aber auch, wenn er schon in den ersten Jahren Jojakim's als Prophet aufgetreten ist (1), wenn man die 70 Jahre des Exils von Jojakim's viertem Regierungsjahre an rechnet, am Ende des Exils noch gelebt haben. Sollte aber dieses schlechthin unglaublich scheinen, so wird immerhin der Annahme zweier Propheten Namens Habakuk nicht viel Erhebliches im Wege stehen (2).

Die lateinische Uebersetzung der Vulgata rührt auch hier von Hieronymus her und ist aus Theodotion's Text geflossen. Denselben Text hat die armenische, so wie die in den Polyglotten gedruckte syrische und arabische Uebersetzung zur Grundlage, wogegen die von Bugati herausgegebene syrische Uebersetzung aus dem alexandrinischen Texte geflossen ist. Uebrigens schließen sich die Uebersetzungen beiderseits ziemlich eng an ihre Vorlagen an, und die vorkommenden Abweichungen sind im Ganzen unwesentlich und unbedeutend. Die beiden griechischen Texte selbst aber weichen nicht in dem Grade von einander ab, daß der jüngere bei Theodotion nur als Ueberarbeitung des älteren zu begreifen wäre, wie Eichhorn meinte (3), sondern lassen sich, wie beim vorigen Abschnitte, sehr wohl als verschiedene Uebersetzungen von einerlei Urtext ansehen.

Neuntes Kapitel.

Deuterokanonische Abschnitte im Buch Esther.

§. 55. Inhalt und Stellung derselben.

Auch das Buch Esther hat in der griechischen und lateinischen Uebersetzung mehrere Abschnitte, die im hebräischen Texte fehlen, nämlich:

---

(1) Ebend. S. 149 f.
(2) Vergl. Scholz, die hl. Schrift des A. T. Thl. IV. Bd. III. S. 302.
(3) Einleitung in die apokr. S. 435 ff.

1) Die Beschreibung eines Traumes, durch welchen dem Mordechai das von Haman den Juden zugedachte Unglück und dessen Abwendung angedeutet wurde, nebst der Nachricht, daß er eine Verschwörung zweier Freunde Haman's gegen das Leben des Königs entdeckt und angezeigt habe (Kap. I. vom Anfang an).

2) Das Decret Haman's, welches die Ermordung aller Juden im persischen Reich und die Einziehung ihrer Güter anordnet (hinter III. 13.).

3) Die Gebete, welche Mordechai und Esther verrichteten, um Gott zur Abwendung des drohenden Verderbens von seinem Volke zu bewegen (hinter IV. 17.).

4) Eine Beschreibung der Art und Weise, in der Esther vor dem Könige erschien und von ihm aufgenommen wurde (V. vom Anfange an.).

5) Das unter Mordechai ausgefertigte königliche Decret zu Gunsten der Juden (hinter VIII. 13.).

6) Endlich die Nachricht, daß und wie Mordechai seinen anfänglichen Traum zuletzt verstanden und gedeutet habe, verbunden mit der andern, daß der Brief über das Purimfest im vierten Jahre des Ptolemäus und der Kleopatra durch den Priester Dositheus nach Aegypten gebracht worden sei (hinter X. 3.).

In der lateinischen Uebersetzung, die vor Hieronymus in der Kirche üblich war, fanden sich diese Abschnitte an den nämlichen Stellen, wie in der alexandrinischen Uebersetzung (1). Hieronymus aber, als er das Buch Esther aus dem hebräischen Urtext in's Lateinische übersetzte, ließ dieselben zunächst unberücksichtigt und fügte sie erst am Ende seiner Uebersetzung nach Art eines Anhanges hinzu, so daß sie in derselben und sofort auch in unserer jetzigen lateinischen Vulgata den Abschnitt von X. 4.—XVI. 24. ausmachen. Im Uebrigen ist die Meinung, daß Hieronymus diese Abschnitte nur aus der zu seiner Zeit vorhandenen lateinischen Uebersetzung in die seinige herübergenommen habe (2), unrichtig; denn aus der großen Verschiedenheit des hieronymianischen Textes von dem frühern (3) und aus der eigenen Bemerkung des

(1) Sabatier, Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ. I. 791.

(2) Michaelis, deutsche Uebersetzung des A. T. Thl. XIII. Anmerkungen S. 90. — Jahn, Einleitung. II. 888. — Bertholdt, Einleit. VI. 2454.

(3) Sabatier, l. c. pag. 794. 796 seqq.

Kirchenvaters selbst (1), daß er die fraglichen Abschnitte aus der griechischen Vulgata entnommen habe, erhellt hinlänglich, daß er sie selbst aus dem griechischen Text in's Lateinische übersetzte.

§. 56. Kanonicität.

Bei den bisher besprochenen deuterokanonischen Büchern und Abschnitten wird von den Theologen nicht gezweifelt, daß sie durch das bekannte Trienter Decret de canonicis Scripturis (2) für kanonisch erklärt und dießfalls den übrigen heiligen Büchern des alten und neuen Bundes gleichgestellt werden, nur daß einige sonderbarer Weise einen niedrigeren Inspirationsgrad für dieselben in Anspruch genommen wissen wollen, als für die übrigen (3). Bei den Zusätzen zum Buch Esther dagegen ist die Kanonicität überhaupt in Zweifel gestellt und geradezu geläugnet worden. Und daß Letzteres sogar von Sixtus Senensis in seiner dem Papste Pius V. dedicirten Bibliotheca sancta geschehen ist, hat dieser Meinung in den Augen Mancher nicht geringes Ansehen gegeben (4). Allein wenn Sixtus meint, die Trienter Synode verstehe unter den Worten: libros ipsos integros cum omnibus suis partibus etc. nur die ächten integrirenden Theile der heiligen Bücher, nicht aber die späteren Zusätze und Interpolationen von unbekannten Verfassern, um dergleichen es sich hier handle (5);

---

(1) Er bemerkt hinter X. 3.: Quæ habentur in Hebræo, plena fide expressi. Hæc autem, quæ sequuntur, scripta reperi in editione vulgata, quæ Græcorum lingua et literis continentur (al. continetur).

(2) Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit — — anathema sit (Sess. IV.).

(3) Vergl. Tübinger Quartalschrift. Jahrg. 1839. S. 225.

(4) Cf. Goldhagen, introductio. II. 206 sq. — Jahn, Einleitung. II. 889 f.

(5) Er sagt: Sed venit hoc loco in mentem, simul admonere et adhortari pium et benevolum lectorem, ne me temeritatis arguat, quod hæc septem postrema capita a canonicis Scripturis avulsa, in hunc ultimum apocryphorum ordinem redegerim, ac si oblitus sim decreti Sanctæ synodi Tridentinæ, quod sub anathematis interminatione recipi jubet omnes libros integros, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata Latina editione habentur; est enim Canon ille intelligendus de veris et germanis partibus, quæ ad Librorum integritatem spectant, non autem de laceris quibusdam appendicibus et pannosis

so verkennt er in auffallendem Grade den ganzen Standpunkt der Synode bei jenem Decrete. Die Synode stellte sich nämlich den damaligen Häretikern gegenüber und nahm die kirchliche Tradition zur Grundlage. In ersterer Hinsicht muß sie bei jenen Worten nothwendig diejenigen Bücher und Abschnitte gemeint haben, welche von den damaligen Häretikern als spätere profane Zugabe zu der ursprünglichen heiligen Sammlung verworfen wurden, also namentlich auch die Zusätze zu Daniel und Esther. In Folge ihres traditionellen Standpunktes aber, statt dessen die Meinung des Sixtus von Siena einen kritischen unterschiebt, konnte der Synode nur daran liegen, nicht jene Theile, aus denen die heiligen Bücher in Folge noch zu führender kritischer Untersuchungen bestehen sollen, sondern jene, aus denen sie wirklich bestehen und von jeher bestanden haben, für kanonisch zu erklären. Bestandtheile derselben waren aber von jeher auch die fraglichen Abschnitte im Buch Esther. Sie fanden sich schon in der vorhieronymianischen lateinischen Kirchenversion, und schon Origenes, den Sixtus als einen Gegner derselben bezeichnet, erklärt ihre Verwerfung geradezu als eine unchristliche Anbequemung an die Juden und als Verwerfung jener Bibelexemplare, deren sich die Kirche bediene (1). Von ihnen gilt namentlich auch das prout in Ecclessia Catholica legi consueverunt, weil aus ihnen so gut, wie aus anderen biblischen Büchern einzelne Leseabschnitte für die Feier des öffentlichen Gottesdienstes entnommen

---

additamentis a quovis incognito authore temere appositis et uteunque insutis, qualia sane sunt hujusmodi ultima capitula, quæ non solum Hugo Cardinalis, Nicolaus Lyrensis, Dionysius Carthusianus, ceterique recentiores Interpretes negant esse Canonica, sed et D. Hieronymus a toto Esther volumine resecat ceu vitiatam partem, et laciniosis, ut ipsius dictis utar, verborum sinibus confictam ex his, quæ ex tempore dici, et audiri poterant: sicut solitum est scholaribus discipulis sumpto themate excogitare, quibus verbis uti potuit, qui injuriam passus est, vel qui injuriam fecit. Origenes quoque in epistola ad Julium Africanum hæc eadem additamenta explodit (Bibliotheca sancta. Lugd. 1591. p. 27 sq.).

(1) Er sagt in Bezug auf die Zusätze im Daniel, Esther, Job ꝛc.: *Ὥρα τοίνυν, εἰ μὴ λανθάνει ἡμᾶς τὰ τοιαῦτα, ἀτεθεῖν τὰ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερόμενα ἀντίγραφα καὶ νομοτεθῆσαι τῇ ἀδελφότητι, ἀποθέσθαι μὲν τὰς παρ' αὐτοῖς ἐπιφερομένας ἱερὰς βίβλους, κολακεύειν δὲ Ἰσδαίους καὶ πειθειν, ἵνα μεταδῶσιν ἡμῖν τῶν καθαρῶν καὶ μηδὲν πλάσμα ἐχόντων* (Epist. ad Afric. n. 4.).

wurden (1). Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß die Trienter Synode auch diese Abschnitte als kanonisch betrachtet wissen wolle; und man hätte hier auf die Auctorität des Sixtus von Siena um so weniger noch in neuerer Zeit großes Gewicht legen sollen, als sein Irrthum längst als solcher bezeichnet und der betreffende Passus sogar von der Inquisition gestrichen worden ist (2).

Wir müssen daher diese Abschnitte so gut, wie alle bisher besprochenen, für heilig und kanonisch halten, und können die Aufgabe, sie in nähere Betrachtung zu ziehen, nicht dadurch umgehen, daß wir sie den apokryphischen Schriften beizählen und damit aus dem Kreise der gegenwärtigen Erörterungen ausschließen.

§. 57. Ursprache.

Auch bei diesen Abschnitten haben frühere Exegeten den griechischen Text meistens als Uebersetzung eines hebräischen oder chaldäischen Originals betrachtet, und mehrere Neuere folgen ihnen. Namentlich hat die Ansicht Bellarmin's, welcher eine zweimalige Aufschreibung der Geschichte der Esther annimmt, eine kürzere, welche noch im hebräischen Urtext, und eine ausführlichere, welche nur noch in der alexandrinischen Uebersetzung sich erhalten habe (3), bis in die neueste Zeit den Beifall einzelner Gelehrten erhalten. Daß aber nach dieser Ansicht auch die Zusätze ursprünglich hebräisch oder chaldäisch geschrieben sein müssen, ist deutlich; und es scheint nur eine kleine Inconsequenz zu sein,

---

(1) Quis autem nescit, feria quarta post Dominicam secundam Quadragesimæ publice in Ecclesia, inter ipsa sacrorum solemnia, lectionem decantari ex 13. cap. Esther? Et rursum ex eodem capite lectionem pronuntiari in ea missa, quæ legi solet adversus paganos? Ac demum orationem Esther recitari ex cap. 14. ejusdem libri in Dominica 22. post Pentecosten, Evangelio ac Symbolo decantato? (Bellarmin, de verbo Dei. lib. I. cap. VII. §. 8.)

(2) Cf. Goldhagen, introductio. II. 207.

(3) Potest etiam responderi, primum libri hujus auctorem, qui Hebraice historiam Esther scribendam suscepit, summam tantum historiæ conscripsisse: deinde alio tempore scriptam fuisse historiam eandem ab aliquo alio copiosius, et translatam in linguam Græcam a Lysimacho, regnante in Aegypto Ptolemæo Epiphane et Cleopatra, ut indicatur in hoc ipso libro cap. 11. Porro prioris auctoris librum ipsum Hebraicum, posterioris autem non ipsum librum, sed solum translationem ad nos pervenisse (De verbo Dei. lib. I. cap. VII. §. 10.).

wenn mitunter dieselbe festgehalten und dennoch ein paar Abschnitte des griechischen Textes nicht als Uebersetzung, sondern als Original angesehen werden.

Zwar lassen sich hier zu Gunsten eines hebräischen oder chaldäischen Urtextes keine entscheidenden inneren Gründe namhaft machen. Uebersetzungsfehler sind bis jetzt nicht gefunden worden und nicht einmal auffallend viele und starke Hebraismen. Einiges jedoch kommt immerhin vor, was auf einen hebräischen Urtext hindeutet. So hat z. B. *αἰνεῖν* das eine Mal den Dativ (XIV. 9.), das andere Mal den Accusativ (XIII. 17.) bei sich, ähnlich wie das hebräische הַלַּל oder הוֹדָה (vergl. Joel II. 6. Jes. LXII. 9. Ps. CXIII. 1. 1 Chron. XVI. 36. XXIII. 5. 2 Chron. XX. 19. XXIX. 30. Ps. CXXII. 4. CXL. 8.), und *προσκυνεῖν* wird ebenfalls sowohl mit dem Dativ (III. 2. 5.) als mit dem Accusativ (XIII. 12. 14.) construirt, ähnlich wie auch הִשְׁתַּחֲוָה mitunter den Accusativ (Deut. XI. 16. Jos. XXIII. 16.), wiewohl gewöhnlich ל oder אֶל oder עַל nach sich hat. Auch das *ῥύσαι ἐν χειρί σε* (XIV. 14.) und der unverhältnißmäßig häufige Gebrauch des *καί* bei ziemlichem Mangel anderer Bindewörter erinnert an ein hebräisches Original. Für ein solches sprechen auch bedeutende äußere Gründe. Zunächst kommen einige dieser Abschnitte auch in sehr angesehenen Handschriften des hebräischen Buches Esther in chaldäischer Sprache vor, und wenn man auch zugeben muß, daß sie dort nicht mehr ganz in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten seien, so lassen sie sich doch auch nicht als Uebersetzung des griechischen Textes ansehen (1). Sodann waren die Abschnitte, wie Origenes ausdrücklich bezeugt (2), auch in der Uebersetzung Theodotion's, die gerade die griechische Bibel mit der hebräischen in Uebereinstimmung zu bringen beabsichtigte. Endlich sagt das griechische Buch Esther selbst am Schlusse

(1) Cf. Jo. Bern. de Rossi, specimen variarum lectionum sacri textus et Chaldaica Estheris additamenta cum latina versione ac notis etc. ed. alt. Tubing. 1783. pag. 108. 120. 144.

(2) — *ἐκ τῆς Ἑσθὴρ ἅτε ἡ τῆ Μαρδοχαίᾳ εὐχή, ἅτε ἡ τῆς Ἑσθὴρ, οἰκοδομῆσαι δυναμένα τὸν ἐντυγχάνοντα, παρ᾽ ἑβραίοις φέρονται· ἀλλ᾽ οὐδὲ αἱ ἐπιστολαί· ἀλλ᾽ οὐδὲ ἡ τῷ Ἀμμὰν ἐπὶ καθαιρέσει τῶν Ἰουδαίων ἔθνους γεγραμμένη, οὐδὲ ἡ τῆ Μαρδοχαίᾳ ἐξ ὀνόματος Ἀρταξέρξη ἀπολύουσα τὸ θανάτῳ τὸ ἔθνος. — παρὰ δὲ τοῖς Ο, καὶ Θεοδοτίωνι τὰ ἰσοδυναμοῦντα ἀλλήλοις* (Epist. ad Afric. n. 3.).

seines letzten Zusatzes, daß der vorliegende Brief über das Purimfest (ἡ προκειμένη ἐπιστολὴ τῶν φρυραί) von Lysimachus übersetzt worden sei; und wir können es unentschieden lassen, ob unter diesem Briefe das ganze griechische Buch Esther, oder bloß etwa der Brief Mordechai's hinter **VIII.** 13. gemeint sei, denn auch im letzten Falle wird wenigstens einer der Zusätze als Uebersetzung bezeichnet, und es kann dann der Schluß auf den gleichartigen Charakter der übrigen keinem großen Anstande mehr unterliegen. Sofort möchten wir nicht mit Ackermann (1) u. A. viel Gewicht darauf legen, daß sich in den Briefen **XIII.** 1—7. und **XVI.** keine auffallende Spuren einer Uebersetzung entdecken lassen, und deßhalb hier dem griechischen Text Originalität zuschreiben. Denn die griechische Uebersetzung des Buches Esther ist überhaupt etwas frei, und in sprachlicher Hinsicht besser als bei manchen andern Büchern des A. T., und auch wo sie anerkannt den hebräischen Text zur Grundlage hat, bieten einzelne Kapitel eben so wenig sprachliche Beweise für den Uebersetzungscharakter dar, als unsere Abschnitte. Wir werden daher jene Theile, wo ein hebräischer oder chaldäischer Text nicht gerade kenntlich herausschaut, um so weniger schon eben deßhalb für Originalien zu halten haben, als ja nicht jede Uebersetzung auch in jedem Satze oder Abschnitte schon durch den sprachlichen Ausdruck sich als solche nothwendig zu erkennen geben muß.

§. 58. Zeitalter und Verfasser.

Aus der eben berührten Schlußnachricht des Buches erhellt, daß nicht bloß der noch vorhandene hebräische Text selbst, sondern auch die griechischen Zusätze schon im vierten Jahre des Ptolemäus und der Kleopatra in's Griechische übersetzt waren. Wir brauchen daher zur Bestimmung der Abfassungszeit nicht erst darauf Gewicht zu legen, daß auch Josephus Flavius diese Zusätze kannte und wie die übrigen Theile des Buches Esther benützte (2). Was aber für ein Ptolemäus gemeint sei, kann gezweifelt werden, wenn gleich zur nähern Bestimmung noch gesagt wird, seine Gemahlin habe den Namen Kleopatra geführt; denn Gemahlinnen dieses Namens hatten mehrere Ptolemäer in Aegypten,

(1) Introductio in libros sacros v. T. pag. 335.
(2) Antiqq. lib. XI. cap. 6.

nämlich Ptolemäus Epiphanes, Ptolemäus Philometor, Ptolemäus Physkon und Ptolemäus Auletes. Die gewöhnliche Ansicht geht zwar dahin, daß Ptolemäus Philometor gemeint sei, weil Josephus gerade unter diesem und der Kleopatra den Dositheus in Aegypten thätig sein lasse (1); allein ganz sicher ist dieses doch keineswegs, weil der von Josephus genannte Dositheus leichtlich ein anderer sein könnte, als der in jener Schlußnachricht erwähnte. Jedenfalls fällt aber ihr zufolge die griechische Uebersetzung der Zusätze und ihre Verbreitung in Aegypten noch in's Zeitalter der Ptolemäer.

Der Verfasser selbst läßt sich so wenig mit Sicherheit angeben als jener des noch erhaltenen hebräischen Buches Esther (2). So viel jedoch erhellt aus der hebräischen oder chaldäischen Ursprache, daß keineswegs „ägyptische Juden diese apokryphischen Stücke geschmiedet haben" (3), sondern ein palästinensischer oder babylonischer Jude sie verfaßt haben müsse. Ohnehin haben jene, die einen ägyptischen Ursprung behaupteten (4), keine einzige Erscheinung in demselben namhaft gemacht, die für solchen beweisend wäre. Andererseits ist es aber doch fast allgemeine Ansicht der Gelehrten, daß die Zusätze auch in ihrer ursprünglichen Form nicht von demselben Verfasser herrühren können, wie das noch erhaltene hebräische Buch Esther, und nur über das gegenseitige Verhältniß beider sind sie verschiedener Meinung. Bellarmin z. B. glaubte, die Geschichte der Esther sei zuerst nur summarisch aufgezeichnet und erst später von einem andern Verfasser ausführlicher beschrieben worden (5), de Rossi dagegen hat vor einiger Zeit zu zeigen gesucht, daß die ausführlichere Geschichte älter sei, als die summarische, und von Mordechai selbst herrühre, der sie in chaldäischer Sprache geschrieben habe, und daß erst später die große Synagoge oder der hohe Rath zu Jerusalem sie in's Kurze gezogen, in die hebräische Sprache übersetzt und in

---

(1) Ὁ δὲ Φιλομήτωρ Πτολεμαῖος καὶ γυνὴ αὐτῆ Κλεοπάτρα τὴν βασιλείαν ὅλην τὴν ἑαυτῶν Ἰουδαίοις ἐπίστευσαν, καὶ στρατηγοὶ πάσης τῆς δυνάμεως ἦσαν Ὀνίας καὶ Δοσίθεος Ἰουδαῖοι (Contr. Ap. II. §. 5.).

(2) S. oben Thl. II. Abth. 1. S. 258 ff.

(3) Bertholdt, Einleitung. VI. 2468.

(4) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 496 f. — Bertholdt, a. a. O.

(5) De verbo Dei. lib. I. cap. VII. §. 10.

dieser Gestalt in den Kanon aufgenommen habe (1). de Rossi hat auch wirklich seine Ansicht sehr wahrscheinlich zu machen gewußt, und wie es scheint, nur noch einer einzigen Bedenklichkeit gegen sie Raum gelassen. Es ist nämlich unter Voraussetzung derselben auffallend, daß der griechische Text, welcher das ursprüngliche und ausführliche Buch Esther wiedergeben soll, in all den Theilen, wo er mit dem verkürzten und summarisch gefaßten hebräischen Texte parallel geht, so durchgängig mit demselben zusammenstimmt, daß er nur wie eine etwas freie Uebersetzung davon erscheint, und sogar Einzelnes, was in einem Zusatze schon berührt war, noch einmal erwähnt, wenn nachher der hebräische Text darauf führt. Jedoch auch diese Bedenklichkeit scheint sich leicht beseitigen zu lassen durch die Annahme, daß entweder der griechische Uebersetzer selbst neben dem ausführlichen Exemplar auch das verkürzte seiner Arbeit zu Grunde legte und sich, so weit es dem Inhalte nach mit dem ausführlicheren zusammentraf, danach richtete, oder daß ein Späterer seine Uebersetzung in diesen Theilen mit dem hebräischen Text in größere Uebereinstimmung zu bringen suchte. Durch diese Annahme fallen auch die meisten und bedeutendsten Einwürfe, die Bertholdt in einer ausführlichen Bestreitung der de Rossi'schen Ansicht vorgebracht hat (2), von selbst weg. Einige Erheblichkeit könnte nur etwa noch dem Einwurf beigelegt werden, daß in den hebräischen Handschriften nicht sämmtliche Zusätze des griechischen Textes sich finden, und daß auch selbst diese nicht einmal alle in dem Buche erwähnten Urkunden mittheilen (3). Allein, daß der ausführlichere Text des Buches Esther gerade alle in demselben erwähnten Urkunden mitgetheilt haben müßte, wenn er überhaupt dergleichen mitgetheilt hätte, ist offenbar eine ganz unstatthafte Folgerung. Daß aber die hebräischen Bibelhandschriften, in denen sich einige dieser Zusätze finden, dieselben nicht vollständig enthalten, kommt nur daher, daß, nachdem die summarische Erzählung zu kanonischem Ansehen gelangt war, der ausführlichere Text bei neuen Abschriften in der Regel nicht mehr berücksichtigt und nur von Einzelnen noch etwa so weit aufgenommen wurde, als er gerade

(1) Cf. Specimen variarum lectionum sacri textus etc. pag. 113 sqq.
(2) Einleitung. VI. 2460 ff.
(3) Bertholdt, a. a. O. S. 2461. 2463.

der Aufnahme werth schien. Wenn außerdem noch behauptet wird, daß die Zusätze von verschiedenen Verfassern herrühren müssen, weil ihre Darstellungsweise ganz verschieden sei (1), so gilt dagegen die schon oft gemachte Bemerkung, daß die Darstellungsweise nach dem Inhalte sich richte. Wer wollte auch im Ernst verlangen, daß sich in den Gebeten des dritten und in den Decreten des zweiten und fünften Abschnittes einerlei Darstellung finden müßte, wenn sie von einerlei Verfasser in das Buch Esther aufgenommen worden wären, und sofort aus der Verschiedenheit der Darstellung auf verschiedene Verfasser Folgerungen ziehen?

Es erscheint uns daher die de Rossische Hypothese unter der angegeben Modification als die einfachste und geeignetste, um die Entstehung der verschiedenen Texte bei unserem Buche zu erklären. Nur möchten wir nicht gerade darüber streiten, ob die erstmalige Aufschreibung dieser Geschichte hebräisch oder chaldäisch gewesen sei, und von Mordechai selbst, oder von einem Andern herrühre. Das angegebene Verhältniß beider Texte läßt sich in beiden Fällen festhalten, während für keinen von beiden hinlängliche Beweisgründe vorliegen. Sonach wären die Abschnitte zwar für älter zu halten als das hebräische Buch Esther, ihr Verfasser aber wie bei diesem unbekannt.

§. 59. Werth und Gehalt.

Ueber den Werth und Gehalt auch dieser Abschnitte wird meistens sehr nachtheilig geurtheilt, und dieselben nur für fabelhafte Ausschmückungen erklärt, womit „eine müßige und schreiblustige Hand die scheinbaren Lücken in dem Buche ausfüllen wollte“ (2). Allein dagegen spricht schon die frühe Entstehung derselben und das enge Verhältniß, in welchem sie zu dem Inhalte des hebräischen Buches Esther stehen, welches ohne sie als unvollständig und lückenhaft erscheint (3). Will man aber auch darauf kein Gewicht legen, so ist der Inhalt der Abschnitte schon für sich betrachtet keineswegs unglaublich oder unwahrscheinlich, sondern hat im Gegentheil innere Wahrscheinlichkeit und macht eben deßhalb auch auf Treue und Glauben Anspruch, während die

(1) Bertholdt, Einleitung. VI. 2462.

(2) Bertholdt, Einleitung. VI. 2466. — Vergl. Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 483 ff.

(3) Cf. de Rossi, specimen variarum lectionum etc. p. 103 sq.

gegen verschiedene Einzelnheiten vorgebrachten Einreden nur auf unhaltbarem Grunde ruhen.

Gegen den ersten Abschnitt nämlich wird gesagt, daß die Nachricht von Mordechai's Abstammung und Wegführung durch Nebukadnezar (Vulg. XI. 2—4.), auch II. 5. 6. sich finde, und also an ersterer Stelle überflüssig sei; daß ferner in diesem Abschnitte Mordechai schon im zweiten Jahre des Artaxerres an dessen Hof komme (XI. 2. XII. 1.), nach II. 16. 19. aber erst in dessen siebentem Regierungsjahr nach Aufnahme der Esther in's königliche Harem, endlich daß das Nämliche auch von Haman gelte, der überdieß nach unserem Abschnitte ein Bugäer sei und dem Mordechai wegen der angezeigten Verschwörung zürne, während ihn der hebräische Text als einen Agagiten bezeichne (III. 1.) und seinen Zorn gegen Mordechai aus der verweigerten Adoration herleite (III. 4. 5.) (1). Allein die zweimalige Erwähnung derselben Sache erklärt sich aus der angegebenen Entstehungsweise der beiden Texte von selbst. Sodann die Behauptung, daß schon im zweiten Jahre des Artaxerres Mordechai an seinen Hof komme und Haman daselbst den Gipfel seiner Macht erreiche, beruht auf einer Mißdeutung; denn die Zeitbestimmung: anno secundo, regnante Artaxerxe etc. bezieht sich nur auf den nachher berichteten Traum Mordechai's, nicht auf die Entdeckung der Verschwörung, und verlegt somit nichts als jenen Traum in dieses zweite Jahr des Artaxerres. Die zwei Gründe aber des Haman'schen Zornes gegen Mordechai schließen einander nicht aus; daß die Anzeige der Verschwörung Haman's Zorn entflammte, ist natürlich, daß aber die verweigerte Adoration die Flamme noch vergrößerte und zum vollen Ausbruch brachte, eben so leicht begreiflich, und daher auch erklärlich, daß der kürzere Bericht nur dieses Letztere hervorhebt. Daß endlich Haman ein Bugäer genannt wird, kann nichts gegen die Zuverlässigkeit des Abschnittes, sondern nur etwa gegen die Richtigkeit der griechischen Uebersetzung beweisen; denn auch wo der griechische Text den hebräischen zur Seite hat, wird Haman Bugäer genannt (III. 1.).

Von den beiden Decreten im zweiten und fünften Abschnitte wird behauptet, daß sie nicht zu den übrigen Theilen des Buches

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 489 f.

passen. Das Decret im fünften Abschnitte lege sogar dem Haman die Absicht bei, die persische Herrschaft auf die Macedonier überzutragen, da doch Macedonien zu jener Zeit selbst in Griechenland noch unbedeutend war; und befehle überdieß die Feier des Purimfestes allen Unterthanen des persischen Reiches (XVI. 22.), da doch nach dem hebräischen Texte (VIII. 20. 32.) Mordechai und Esther nur die Juden dazu auffordern. Weil nun aber dieses Decret auf jenes im zweiten Abschnitt sich zurückbeziehe, so verliere eben dadurch auch jenes allen historischen Werth (1). Allein als Macedonier wird Haman auch IX. 24. bezeichnet, so daß in dieser Hinsicht das fragliche Decret mit jenen Theilen des Buches, die den hebräischen Text zur Seite haben, auf ganz gleicher Linie steht, und es sich hier höchstens nur wieder um eine unrichtige Uebersetzung handeln kann. Das Decret will jedenfalls nur sagen: Haman habe den König stürzen und die Herrschaft an sich reißen wollen, bezeichnet aber dieses als ein Uebertragen der persischen Krone auf ein macedonisches Haupt, nachdem es einmal den Haman als einen Macedonier bezeichnet hatte. Gesetzt nun, Letzteres sei unrichtig, was sich schwer wird beweisen lassen (2), so bleibt die Sache doch im Wesentlichen dieselbe, nur daß der Uebersetzer das Vaterland Haman's unrichtig angegeben hat. Daß aber das Edict allen Unterthanen des persischen Reiches die Feier des Purimfestes vorschreibe, ist unrichtig; es schreibt ihnen nur ein Freudenfest vor zum Andenken an die Rettung des Königs und der königlichen Familie aus einer verderbendrohenden Gefahr. Ganz verschieden von diesem Feste war aber das Purimfest, zu dessen jährlicher Feier Mordechai und Esther die Juden ermahnen. Damit ist zugleich auch der Grund beseitigt, der gegen das Decret im zweiten Abschnitt vorgebracht wurde.

Gegen den dritten, vierten und sechsten Abschnitt werden seit einiger Zeit keine bestimmten Einwendungen von Erheblichkeit mehr vorgebracht, sondern nur im Allgemeinen versichert, daß sie bloß sagenhaften Inhaltes seien, und, wie überhaupt diese Zusätze, schon durch die häufige Erwähnung des göttlichen Namens sich

(1) Eichhorn, a. a. O. S. 492 f.

(2) Durch die persischen Namen, wie Eichhorn meint, läßt es sich keineswegs beweisen (vergl. Dan. I. 7.), und eben so wenig durch Haman's Abstammung von Agag.

als Dichtung verrathen, indem sie offenbar für den gänzlichen Mangel dieses Namens im hebräischen Buche einen Ersatz geben wollen (1). In ersterer Hinsicht können wir jedoch diese Versicherung kaum noch einer großen Berücksichtigung werth achten, weil sie sich nicht näher zu begründen weiß und darum wenigstens als willkührlich erscheint. Wir vermögen im Gegentheil in den Gebeten Mordechai's und Esther's nur die größte innere Wahrscheinlichkeit zu finden, sofern sie ganz im Geiste der Personen gehalten sind, denen sie zugeschrieben werden, und auch ganz zu ihrer Lage passen. Eben so steht im vierten Abschnitte die Beschreibung der Art und Weise, wie Esther vor dem König erschienen sei, ganz im Einklange mit dem, was auch sonst von den dießfallsigen Sitten und Gebräuchen am alten persischen Hofe bekannt ist. Und selbst das Benehmen des Königs beim Empfange der Esther ist gar nicht unwahrscheinlich, sondern vielmehr seinem sonstigen Charakter, wie er auch im hebräischen Buch Esther erscheint, ganz angemessen. Was aber das häufige Vorkommen des göttlichen Namens in den Zusätzen betrifft (2), so spricht dieses nicht stärker gegen letztere, als gegen jene Theile des griechischen Buches Esther, denen der hebräische Text zur Seite steht. Denn auch hier kommt κύριος und θεός wiederholt vor (vergl. II. 20. IV. 8. VI. 1. 13.), und dagegen in den Zusätzen keineswegs so oft, als jene Bemerkung meinen lassen will. Im zweiten Zusatz z. B. findet es sich gar nicht, im ersten und vierten nur je zweimal, im fünften viermal, und nur im dritten ziemlich oft, wo es aber auch in den beiden Gebeten ganz an seinem Platze ist und gar nicht als eine erhebliche Abweichung von den übrigen Theilen des Buches betrachtet werden darf.

§. 60. Alte Uebersetzungen.

Die lateinische Uebersetzung in der Vulgata rührt, wie schon bemerkt wurde, von Hieronymus her, und hat den griechischen Text der LXX zur Grundlage. Außer diesem existirt noch ein anderer griechischer Text, den Usser herausgegeben hat (3), und

(1) Eichhorn, a. a. O. S. 486. — Bertholdt, a. a. O. S. 2462. 2466. — de Wette, Einleitung. S. 277.

(2) Jahn, Einleitung. II. 886. — Bertholdt, Einleitung. VI. 2401 f.

(3) Jacobi Usserii Armachani de Græca Septuaginta interpretum versione syntagma etc. Lond. 1655. p. 111 sqq.

der von dem alexandrinischen mehrfach abweicht, jedoch im Ganzen nur so, daß beide am natürlichsten als verschiedene Uebersetzungen eines und desselben Originals sich ansehen lassen. Ob übrigens der Usser'sche Text wirklich die Uebersetzung Theodotion's sei, wie auch vermuthet worden ist (1), lassen wir inzwischen dahingestellt sein.

Sonderbarer Weise versichern Eichhorn, Bertholdt u. A. (2), daß man in der Londner Polyglotte auch eine syrische und arabische Uebersetzung von diesen Zusätzen besitze und charakterisiren dieselbe sogar etwas näher. Allein eine arabische Uebersetzung des Buches Esther findet sich in der Londner Polyglotte gar nicht, weder vom hebräischen Text noch von den griechischen Zusätzen, und eine syrische bloß vom hebräischen Text mit Uebergehung der Zusätze, von denen sogar ausdrücklich bemerkt wird, daß sie in den syrischen Handschriften sich nicht finden (3).

Die armenische Uebersetzung aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts hat den griechischen Text der **LXX** zur Grundlage, und giebt ihn meistens wörtlich und im Ganzen durchweg getreu und richtig wieder. Kleine Abweichungen kommen zwar öfters vor, sind jedoch selten von Erheblichkeit, zuweilen sogar von der Art, daß man ihnen oder dem Text, den sie wiedergeben, vor dem jetzigen den Vorzug geben möchte. Erläuterungen sind selten, wie z. B. gleich Anfangs die Bemerkung, daß Nisan mit dem armenischen areg (աղեգ = groß, oder Licht) gleichbedeutend sei, und von beträchtlichen Erweiterungen des griechischen Textes findet sich nur ein einziges Beispiel 14, 5. (Vulg.).

---

(1) Cf. Fabricii Biblioth. græc. ed. Harles. Vol. III. p. 742.

(2) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 503. — Bertholdt, Einleitung. VI. 2470.

(3) — „in Hebraïs aut Syris codicibus non extant" (Biblia sacra Polyglotta etc. Lond. 1657. IV. p. 89.).

BS1174 .H53 v.2
Historisch-kritische Einleitung in die
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00061 1493